

Handbuch der Geschichte

der

Griechisch-Römischen Philosophie

von

Christian Aug. Brandis.



Dritten Theils zweite Abtheilung.

Berlin.

Bei G. Reimer.

1866.

Nachwort.

Eine gleichmäßig durchgeführte Geschichte der dritten Periode der älteren Philosophie habe ich nicht unternommen; und wie möchte ich auch einen Wettstreit mit Ed. Zeller versuchen, der in reifster Jugendkraft, ausgerüstet mit höchst umfassender Belesenheit und sorgfältig kritischer Prüfung, schon in zweiter neu durchgearbeiteter Ausgabe, der Bearbeitung auch dieses mühsamen und schwierigen Abschnitts der Philosophie der Griechen sich unterzieht? Ich beabsichtigte nur, zur Ergänzung der zweiten Hälfte meiner Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche 1864, einige überhaupt oder mir besonders anziehende Partien weiter auszuführen und hoffte mit diesen Ausführungen den letzten Band meiner ausführlicheren Geschichte der griechisch-römischen Philosophie abschließen zu können. Doch bin ich über den Umfang eines mäßigen Bandes bereits hinausgegangen und muß, um ihn nicht zu sehr anzuschwellen, eine Anzahl anderer Ausführungen mir noch vorbehalten. So möge es mir verstattet sein noch ein Bändchen nachzutragen; und ich gedenke es zugleich zu einem Inhaltsverzeichniß über das ganze Werk zu benutzen. Da es, mannichfach unterbrochen, durch einen Zeitraum von dreißig Jahren sich hindurchzieht, so wird es in solchem Verzeichniß an Gelegenheit zu manchen kurzen Verbesserungen und Nachträgen nicht fehlen.

Bonn d. 5ten Novemb. 1865.

Ch. A. Brandis.

Inhalt.

Dritte Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie.

Kann schon Eintheilung des Naturgebietes in Reiche, Klassen, Gattungen und Arten ohne Vorbehalt der Einschiebung mannichfacher Uebergangs- und Mittelstufen nicht gelingen, so treten der Geschichte der Entwickelungen der menschlichen Geister in der Sonderung von Perioden noch erheblichere Schwierigkeiten entgegen. Nirgendwo finden sie schlechthin neue Anfangspunkte, überall eine gewisse Stetigkeit der Uebergänge; durchgängig gehen die neuen Erscheinungen aus den vorangegangenen hervor. Und doch finden sich unverkennbar Wendepunkte in der Geschichte, von denen eine neue Richtung ihrer Entwickelungen ausgeht. Ein solcher Wendepunkt tritt mit Alexander dem Großen, allerdings nicht unvorbereitet, ein. Was Philipp von Makedonien begonnen hatte, vollenden Alexander und seine Nachfolger. Die Freiheit der griechischen Staaten war unwiederbringlich verloren, und wie ehrenwerth auch ihre Nachwirkungen in den wiederholten Versuchen, der Herrschaft zuerst der Epigonen und dann der Römer sich zu erwehren, von dauerndem Erfolg konnten sie bei der veränderten Weltlage nicht sein. Es war den Griechen bestimmt, mit Verzichtung auf ihre Selbständigkeit, ihre Sprache und ihre Bildung über einen großen Theil der damals bekannten Welt zu verbreiten: die aus der Erbschaft des Alexander hervorgegangenen Monarchien und demnächst das Weltreich der Römer bedienten sich ihrer als Träger der Civilisation. Freilich mußte in dem Maße in welchem ihre Wirksamkeit sich erweiterte, die Kraft des Geistes, die ihren besten Lebenssaft aus der Selbständigkeit gezogen hatte, an Eigenthümlichkeit und Schwungkraft verlieren; er konnte nicht mehr Zwecke verfolgen, die aus

jener hervorgegangen waren. Die Poesie verlor ihren ursprünglichen Schwung; selbst die neuere Komödie, ihr schon der Zeit der beginnenden Knechtschaft angehöriges Erzeugniß, verstummte; an ihre Stelle traten Mischgattungen und Früchte der Belesenheit und Nachahmung. Die Stelle der von politischem Geiste beseelten, männlichen athenischen Beredtsamkeit vertraten rhetorische Uebungsstücke der rhodischen und asianischen Schulen. Ohngleich länger blühte die bildende Kunst, immer von neuem in Anspruch genommen vom Schönheitssinn oder von der Prunksucht der Könige der alexandrinischen Reiche und später der reichen Römer; doch auch sie mußte wenn sie nicht zur Reproduktion von Werken der großen Zeit verwendet wurde, mehr oder weniger dem Zeitgeschmack, der Vorliebe für das Weiche und Lüsterne oder für das Manierirte, sich anbequemen. Und welchen Ersatz erhielt man für die Hemmungen des frei schaffenden Geistes? wir können ihn nur in der weiten Verbreitung Dessen finden was er bis dahin gewirkt hatte, und in den Rückwirkungen, welche diese Verbreitung hervorrief. Als specifisch griechischer Geist konnte er sich im Wesentlichen nicht weiter entwickeln; aber indem er schlummernde Keime in andren Völkern weckte und im Verkehr mit ihnen seinen Gesichtskreis erweiterte, bereitete er eine neue Entwickelungsperiode vor.

Wie der Kunst und Poesie, so mußte es der Philosophie ergehn; auch sie war das Erzeugniß des eigenthümlich griechischen Geistes und in die Schicksale ihres Vaterlandes aufs engste verflochten gewesen; die Unabhängigkeit desselben hätte sie nicht überdauern können, auch wenn die Lösung der aus den vollendetsten Lehrgebäuden der hellenischen Philosophie erwachsenen Aufgaben minder schwierig gewesen wäre. Was Noth gethan hätte um die vorangegangene Stetigkeit der Fortschritte aufrecht zu halten, habe ich an einem andren Orte nachzuweisen gesucht [1]), und damit zugleich daß neue Standpunkte hätten erreicht werden müssen, bevor an gedeihlichen Weiterbau zu denken gewesen wäre. Und doch konnte man auf Philosophie, dieses Triebrad aller vorangegangenen Wis-

1) Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie III, 1. S. 204 ff.

senschaft, nicht verzichten. Sie war durch Plato und Aristoteles weit über die Bedürfnisse des zeitlichen Lebens hinaus geführt worden, und je weniger man sich Kraft zutrauen durfte, sie auf dieser Bahn weiter zu führen, um so leichter konnte man wähnen, es bedürfe der Rückkehr zum sokratischen Standpunkte; man müsse von neuem die Philosophie vom Himmel zur Erde zurückführen, von neuem fürs Leben philosophiren. Und was sollte sie dem Leben gewähren? völlige innere Befriedigung, war die Antwort. Da nun das Staatsleben mit seiner Selbständigkeit allen Reiz verloren hatte, so bezog man den Begriff der inneren Befriedigung lediglich auf das Einzelleben; von Allem außer ihm wollte man sich möglichst unabhängig erhalten, nur Das sich aneignen was ihm, dem Einzelleben, förderlich sein könnte, und alle Gefährdung der Selbständigkeit desselben möglichst abwehren. Zwar konnte man nicht außer Acht lassen daß Lebensgemeinschaft auch für Erreichung der Zwecke des Einzellebens erforderlich und der Staat die natürliche Form derselben sei; die Philosophie handelte daher auch nach wie vor vom Staate; aber vom Staate, wenn ich so sagen darf, in abstracto, abgelöst von den lebendigen Wurzeln, die er im Volks- und Stammleben treibt; über den Begriff eines Rechtsstaats kam man nicht hinaus, bis das Bild eines lebenskräftigen, aus einem eigenthümlichen Volksbewußtsein sich entwickelnden Staates, wie der römische, hin und wieder zu tieferer Auffassung geführt zu haben scheint. Aus der Anschauung der despotischen Mischstaaten der Epigonen konnte sie sich nicht ergeben. Man würde Unrecht thun die platonische Politie für jene abstrakten Staatstheorien verantwortlich zu machen, wie weit man auch berechtigt sein mag sie als Idealstaat zu bezeichnen: seine Grundbestimmungen wurzelten in der hellenischen Lebensanschauung und waren bestimmt diese auf die ihr zu Grunde liegenden Ideen zurückzuführen. Nur in dem Hinausgehn über das in der Wirklichkeit Erreichbare besteht ihre Idealität. Betrachtete man aber die Lebensbestimmung in der Ablösung von ihrem höheren Zwecke der Gemeinschaft, von der nur durch das Zusammenwirken der Glieder dieser zu erreichenden fortschreitenden Vervollkommnung, und forschte man nach der Bestim-

mung des Menschen und seiner Zusammengehörigkeit mit der Natur nur soweit die Befriedigung des Einzellebens es zu fordern schien, so mußte der Begriff dieser inneren Befriedigung nur nach Trieb und Neigung des ihn suchenden Individuums bestimmt werden. So gelangte man zunächst zu den zwei einander entgegengesetzten Theorien der Epikureer und Stoiker, je nachdem man für Lust und Genuß oder für die unbedingten Gebote des sittlichen Bewußtseins sich entschied. Eine dritte Richtung kam diesen beiden hinzu, indem man wähnte den angestrebten Lebenszweck durch Verzichtung auf all und jedes Wissen erreichen zu können. Was jene beiden andren Richtungen durch Beschränkung des Wissenstriebes erreichen wollten, meinte diese dritte nur durch gänzliche Beseitigung desselben erlangen zu können. Zu dem Ende mußte denn freilich zur Bekämpfung jedes Wissensstachels, die Ohnmöglichkeit ein Wissen zu erreichen nachgewiesen, oder doch an die Stelle desselben ein bloßes für Wahrscheinlichhalten gesetzt werden. So führte ein und dasselbe Bestreben zu drei von einander sehr verschiedenen Theorien. Aus dem Streben zu wissen um des Wissens selber willen, welches die Theorien der ersten und zweiten Periode beherrscht hatte, ging keine jener Theorien hervor; das Wissen soll allen dreien zufolge nur Mittel zum Zweck werden, und dieser in der Erreichung völliger Befriedigung des inneren Einzellebens sich finden. Zu Untersuchungen über das Wissen und seine Formen, sowie über die Natur der Dinge fanden sie sich nur in dem Grade veranlaßt, in welchem sie für Feststellung ihres Zwecks ihnen erforderlich erschienen, die Stoiker mehr als die Epikureer und die Skeptiker wiederum mehr als jene, um die Eitelkeit und Unerreichbarkeit des Wissens nachzuweisen. — Eben darum haben wir neue, von eigenthümlichem Princip ausgehende Entwickelungen der Logik oder Dialektik und der Physik bei ihnen nicht zu erwarten; sie konnten sich begnügen früheren Theorien diese Zweigwissenschaften der Philosophie zu entlehnen und im Einklang mit ihrem ethischen Princip umzubilden, oder kritisch ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Da sehen wir denn, und werden auszumitteln haben warum, die Stoiker zu der herakleitischen Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und, in Abkehr von Plato und Aristoteles, zu der Logik

der Megariker zurückkehren, die Epikureer zu der Atomistik und dem Sensualismus des Demokrit. Großentheils beschränken sie sich darauf die übernommenen Lehren im Einklang mit ihrer Ethik näher zu bestimmen: doch treibt die Sache selber hin und wieder zu weitergreifenden Veränderungen. Die Skeptiker verwenden besonders die in den vorangegangenen Theorien hervorgetretenen einander entgegengesetzten Lehren zur Rechtfertigung ihrer Verzweifelung an all und jedem Wissen und spalten sich wiederum in pyrrhonische und akademische Skeptiker, je nachdem sie auf Erreichbarkeit auch der Wahrscheinlichkeit verzichten, oder diese fest zu stellen unternehmen. Wäre die Skepsis inmitten der zweiten Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie hervorgetreten, so würde sie aller Wahrscheinlichkeit nach Versuche hervorgerufen haben, durch genauere Bestimmungen die platonisch-aristotelischen Lehren gegen solche ihnen Gefahr drohende Zweifel zu sichern, während die Theorien der dritten Periode zu ernstlichem Kampf gegen die gleichzeitig mit ihnen hervorbrechende Skepsis sich nicht ermannen. Das Wissen und Erkennen als solches hatte zu wenig Werth für sie und sie waren in Begriff und Form desselben nicht tief genug eingedrungen, als daß sie die Feststellung desselben gegen die Anfechtungen der Skepsis mit Erfolg hätten unternehmen mögen. Was sie zur Aufrechthaltung ihres ethischen Princips bedurften, schien sich ihnen aus der Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung oder der mit Hülfe derselben gewonnenen Vorstellungen in hinreichender Sicherheit zu ergeben: selbst der durch die Skepsis erschütterte Begriff der Ursächlichkeit und seiner Nothwendigkeit vermochte nicht die Stoiker an ihrer dogmatischen Zuversicht irre zu machen, noch weniger die Epikureer, welche die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung nur so weit anerkannten, soweit sie die Ruhe ihres Lebensgenusses nicht zu bedrohen schien. Und wie lange hat es noch gedauert bevor die gegen das Princip der Ursächlichkeit gerichteten Angriffe der Skepsis zu gründlicherer Untersuchung führten.

Aus fortgehender kritischer Erwägung der vorangegangenen Theorien waren die Lehrgebäude des Plato und Aristoteles hervor-

gegangen; aber ein neuer Grundgedanke beseelte was von den früheren Lehren in der kritischen Sichtung sich als probehaltig ergeben hatte. Neue, unmittelbar aus den höchsten Aufgaben der Wissenschaft hervorgegangene Gedanken fehlen in der dritten Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie; das Wissen ist den im voraus festgestellten Lebenszwecken dienstbar geworden; man entlehnt daher aus früheren Theorien was zu theoretischer Entwickelung des festzustellenden Lebenszweckes erforderlich schien, indem man die dazu geeigneten Modifikationen jener Theorien sich vorbehielt, und richtete die Schärfe der Kritik vorzugsweise gegen die in sich geschlossenen Lehrgebäude des Plato und Aristoteles, deren man sich im Gefühl des Mangels an Kraft sie weiter zu entwickeln, in jeder Weise erwehren zu müssen glaubte. Nach und nach aber mußte Anerkennung des reichen Inhalts jener Systeme der Verunglimpfung folgen; man suchte daher, ohne den maßgebenden praktischen Standpunkt aufzugeben, aus ihnen sich zu ergänzen und die Verschiedenheiten die zwischen ihnen und der eignen Theorie statt zu finden geschienen hatten, auszugleichen. So entstand die durch die Stoa und den Epikureismus gewissermaßen schon angebahnte Eklektik und Synkretistik. Selbst die akademische Skepsis suchte mit der ursprünglich platonischen Lehre sich ins gleiche zu setzen. Zudem war man mit orientalischen Anschauungsweisen bekannt geworden; man entlehnte auch ihnen was zweckdienlich erschien; zumal seit ein tieferes religiöses Bedürfniß erwacht war. Der Grund zu diesem umfassenden Synkretismus war in Alexandria, diesem Mittelpunkte zugleich griechischer und orientalischer Bildung, gelegt worden und ward gefördert durch die Ausbreitung der römischen Herrschaft. Vom Orient aus kamen griechisch gebildete Juden, wie Aristobulus und vorzüglich der sinnvolle Philo den synkretistischen Bestrebungen entgegen, letzterer überzeugt seine begeisterte Liebe zu Plato mit alttestamentlicher Glaubenstreue einigen zu können. Ohngleich weniger erheblich ist was wir von andren Versuchen erfahren orientalische Anschauungsweisen in die Formen griechischer Philosophie zu kleiden. Je weniger solche Mischtheorien Befriedigung gewähren konnten, um so begieriger griff man zu

mystischen Ergänzungen und glaubte sie zunächst in der symbolischen Zahlenlehre der Pythagoreer finden zu können. Daher die zweite Erneuerung derselben, — die erste gehörte dem Plato und seiner Schule an; doch trug auch sie die Farbe des synkretisch-eklektischen Geistes des Zeitalters. Ueberall fehlt diesen Theorien ein ihre verschiedenen Bestandtheile zu innerer Einheit verbindender Grundgedanke, die Einheit des Princips; sie bildeten mehr oder weniger geschickt zusammengeschweißte Konglomerate. Man darf dem Plotin das Verdienst nicht schmälern an die Stelle derselben ein organisch gegliedertes System zu stellen sich bestrebt und eingesehn zu haben, daß jede Neubildung in der Philosophie, sofern sie mit dem Alterthum in Uebereinstimmung bleiben wolle, ihre besten Nahrungssäfte dem Plato und Aristoteles entnehmen müsse. Allerdings ist auch sein Lehrgebäude weder in Bezug auf das Princip noch auf den Anschluß an Plato und Aristoteles ein schlechthin neues; Numenius u. A. waren ihm in beiderlei Beziehung vorangegangen; aber zu wissenschaftlicher Durchbildung und organischer Gestaltung ist es erst durch ihn gelangt. Es steht auf der Grenzscheide der älteren und der neueren Philosophie, und während es darauf angelegt war der Verbreitung der christlichen Offenbarung den Weg zu vertreten, diente es, aus demselben tiefen Seelenbedürfniß hervorgegangen, welches jene Verbreitung in den Zeiten des sinkenden Alterthums so sehr gefördert hatte, der wissenschaftlichen Gestaltung derselben. Das dem Systeme zu Grunde liegende innige religiöse Bedürfniß durchbrach die in ihm enthaltenen Bestandtheile orientalischer Emanationstheorien und mußte in christlich gesinnten Geistern Anklang finden, zumal die reinere Christuslehre sie in Stand setzte solche Bestandtheile auszuscheiden und dennoch den wissenschaftlichen Gehalt sich anzueignen. So weiß die göttliche Lenkung auch in den wissenschaftlichen Bestrebungen die Irrthümer derselben auszugleichen, oder zu allmähliger Annäherung an die ihnen vorgezeichneten Zwecke zu benutzen. Es mag zweifelhaft erscheinen, ob der Neuplatonismus als Abschluß der alten oder als Anfangspunkt der neueren Philosophie zu fassen sei; für ersteres spricht seine allmählige Entwickelung aus den philosophischen Bestrebungen des Alter-

thums; für letzteres der Impuls den er der christlichen Philosophie gegeben hat. Für uns überwiegt der erstere Gesichtspunkt den letzteren.

Wie wenig die philosophischen Theorien der dritten Periode den Vergleich mit den inhaltsreichen und in sich abgerundeten Systemen des Plato und Aristoteles verstatten, und wie wenig ihre Geschichte den Reiz der jugendlich aufstrebenden und kontinuirlich fortschreitenden Philosophie der ersten Periode darbietet, hüten wir uns dennoch vor geringschätziger Beurtheilung derselben. Fehlt ihnen auch die Tiefe, der Umfang und die einheitliche Gliederung der Systeme der vorangegangenen Periode, nicht minder der Zauber der platonischen, die Gedrungenheit und Koncinnität der aristotelischen Darstellung, — einzelne Probleme haben sie zuerst gestellt oder umsichtigerer Erörterung entgegengeführt, ohngleich mehr freilich in der Ethik als in der Physik und Logik, doch haben sie auch durch letztere zu eingehenderer Entwickelung der sprachlichen Formen veranlaßt. Vergessen wir überhaupt nicht daß die kritisch historischen Untersuchungen der alexandrinischen Schule und ihrer Ableger zuerst von der Philosophie angeregt und theilweise von Anhängern der peripatetischen und stoischen Schule geführt wurden, mögen auch die vorzüglichsten Männer jener Richtung, im Ueberdruß an den allgemeinen Fragen der Philosophie, fast ausschließlich philologischer Forschung sich zugewendet haben. Selbst Mathematik und Geographie wurzelten ursprünglich in der Philosophie und scheinen sich fast nie gänzlich davon entfernt zu haben. Auch in dieser Beziehung müssen wir der Vollendung der reichhaltigen und gediegenen Geschichte der griechischen Literatur von Bernhardy mit Verlangen entgegensehen und vorläufig auf den ersten Band dieses Werkes verweisen.

Vor Allem dürfen wir nicht vergessen, daß in Jahrhunderten großen und weitverbreiteten sittlichen Verderbnisses durch die gleichzeitige Philosophie Ernst der Gesinnung geweckt und genährt wurde. Selbst Genußmenschen fanden in der Lehre des Epikurs, zu welcher eingewurzelte Neigung sie trieb, Veranlassung nicht blos zur Mäßigkeit, sondern auch zur Vergeistigung des Genusses. Lukre-

tius konnte nicht Wüstling sein, wenn er mit solchem Ernst der Entwickelung des von ihm ergriffenen Lehrgebäudes sich widmete. Aehnliches gilt von der Skepsis; Theilnahme an ihren Untersuchungen mußte über den Sinnengenuß hinausführen. Ohngleich mehr vermochte die Stoa, Die welche sich ihr anschlossen, zu höherer und ernsterer Lebensansicht zu leiten. Mehrere der edelsten Männer des ersten bis dritten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung gehörten ihr an. Und hat nicht auch ihr sittlicher Sinn zu der ersten wissenschaftlichen Bearbeitung der Rechtskunde geführt? Freilich würde man Unrecht thun, die philosophische Richtung, welcher die Männer dieser Jahrhunderte sich angeschlossen haben, zum Maßstab ihrer Sittlichkeit zu nehmen. Es liegt in der Natur der philosophischen Bestrebungen dieser Periode, daß sie nicht mehr wie die der vorangegangenen aus dem innersten Kern des Individuums hervorgingen, daß äußere Zwecke ihnen sich anhefteten und die Sucht durch rhetorische Kunst zu glänzen in ihnen sich geltend machte; die älteren Stoiker scheinen in dieser Beziehung den Epikureern, Akademikern und Peripatetikern der Periode Nichts nachgegeben zu haben.

Wir wollen nicht in Abrede stellen daß wir sehr verschiedenartige Bestrebungen in der dritten Entwickelungsperiode der Philosophie zusammenfassen, und die Frage liegt nahe, ob nicht ein Theil derselben der zweiten Periode angehöre; wirken ja die sokratischen Anfänge derselben in ihnen noch nach. Ist ihre Richtung aber nicht eine wesentlich andere geworden? und wird nicht die Kontinuität der Entwickelungen durch entschiedene Abkehr von Plato und Aristoteles und durch Verzichtleistung auf das Triebrad der früheren Philosophie, Forschung um ihrer selber willen, augenscheinlich unterbrochen? In der ersten und zweiten Periode entwickelt sich die Philosophie fast ausschließlich aus und durch sich selber, in dieser dritten Periode folgt sie überwiegend den allgemeinen Zeitrichtungen. Eben darum werden auch fernere Gliederungen so schwierig; und wollte man den Eintheilungsgrund in dem selbsteigenen Wesen der Philosophie selber suchen, so könnte wohl nur die Frage sein, ob nicht das neuplatonische Lehrgebäude einer vierten

Periode vorzubehalten sei; denn allerdings erhebt sichs durch Eigenthümlichkeit und folgerechte Durchführung des Princips über die vorangegangenen Theorien. Jedoch hängt es durch die Eklektik und Synkretistik wiederum mit ihnen zusammen, und es mag als offene Frage bezeichnet werden, ob es besser mit diesen als vierte Entwickelungsperiode zusammenzufassen, oder als Abschluß der eklektischen und synkretistischen Bestrebungen zu betrachten sein möchte. Für das Eine wie für das Andre lassen sich erhebliche, jedoch schwerlich entscheidende Gründe anführen.

Die Ordnung in welcher die nunmehr zu betrachtenden Theorien zu erörtern sein werden, muß mehr durch Zusammengehörigkeit der Richtungen als durch Zeitabfolge bestimmt werden, und es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Lehrgebäude des Epikur und der Stoa voranzustellen seien. Ich beginne mit ersterem, weil es das einfachere ist.

Erster Abschnitt.

Die epikureische Lehre.

Während Strato mit Beseitigung aller hyperphysischen Principien, die Lehren des Aristoteles zu der Theorie einer bewußtlos, jedoch dynamisch aus sich schaffenden Natur umbog, hatte der mechanische Materialismus in Epikurus bereits einen neuen Vertreter gefunden. Der Sohn des Neokles, der selber Athener, vielleicht mit der Ol. 107, 1 ausgegangenen Kolonie nach Samos übergesiedelt war, ward er, wenn auch nicht geboren, dort, und später in Teos erzogen. Frühzeitig mit Schriften des Demokrit bekannt geworden, soll er durch sie, oder durch Anstoß an dem Begriffe des Chaos, für das Studium der Philosophie gewonnen worden sein [1]) und im 18. Jahre sich nach Athen gewendet haben, als Xenokrates in der Akademie gelehrt, Aristoteles bereits nach Chalkis sich zurückgezogen habe. Dann wiederum zu seinem Vater, der damals in

1) Apollodor. b. Diog. X, 14. 1. 2. 3. ib. Interprett. Strabo XIV, 1 τραφῆναί φασιν ἐνθάδε (ἐν Σάμῳ) καὶ ἐν Τέῳ, καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνησι· γενέσθαι δ' αὐτῷ συνέφηβον Μένανδρον τὸν κωμικόν. Demnach müßte er also als Jüngling längere Zeit in Athen sich aufgehalten haben. Menander stellt ihn in einem Epigramm (b. Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae p, 299) mit dem Themistokles zusammen (beider Väter hießen Neoklides) . . ὧν ὁ μὲν ὑμῶν Πατρίδα δουλοσύνας ῥυσαθ', ὁ δ' ἀφροσύνας. Wäre Epikurs Vater schon Ol. 107 nach Samos übergegangen, so müßte auch dort der Sohn geboren sein, wenn seine Geburt Ol. 109, 3 (334³/₂ v. Chr.), wie Apollodor angibt, statt gefunden. Lucretius VI, 1 ff. u. A. bezeichnen ihn geradezu als Athener oder nach dem attischen Demos, als Gargettier, Cic. Ep. ad Fam. XV. 15.

Kolophon lebte, zurückgekehrt, habe er, wird erzählt, von seinem zwei und dreißigsten Jahre an, zuerst in Mitylene und Lampsakus gelehrt, und fünf Jahre später, gegen 307 v. Chr., in Athen eine Schule gegründet, anfangs als Demokriteer und demnächst mit Verläugnung auch des Demokrits, in eigenem Namen. Den Garten [2]), in welchem er lehrte, vermachte er der Schule und starb 72 Jahre alt, Ol. 127, 2 [3]). Ruhigen Lebensgenuß durch Untersuchungen über die dazu dienlichen Mittel und durch Verbindung mit gleichgesinnten Freunden sich zu sichern, war der Zweck der Epikureer, welchem auch leicht gehaltene schriftliche Darstellung ihrer Lehren dienen sollte. Daher die große Menge der Schriften des Epikur, Metrodorus u. A., deren Bruchstücke keine genußstörende Anstrengung verrathen. Doch wollen wir nicht in Abrede stellen, daß in den von Epikurus uns erhaltenen drei Briefen nicht selten Zeichen genauer Beobachtung der Erscheinungen und natürlichen Scharfsinns sich zeigen. Tiefer einzudringen mußten die von vorn herein ihm feststehenden Grundlinien seiner Theorie und sein Mangel an mathematischen Kenntnissen ihn abhalten. Für solche welchen ausführliche Entwickelungen, wie seine größeren Werke sie enthielten, nicht zusagten, hatte Epikur durch längere oder kürzere Abrisse gesorgt; der letzteren sind uns einige in den Briefen über Physik, Meteorologie und Ethik, sowie in seinen Sentenzen (*κυρίαι* oder *ῥηταὶ δόξαι* — maxime ratae sententiae) durch Diogenes Laertius erhalten worden. Aus seiner ausführlichen Physik enthalten die herkulanensischen Papyrusrollen sehr lückenhafte Bruchstücke [4]). Eine

2) Diog. 1. 2. 13. Cic. de N. Deor. I, 26. Suid. s. v. — Plut. adv. Colot. 3. — Die Epikureer wurden daher auch *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων* genannt, Sext. Emp. adv. Math. IX, 64 u. A.

3) Diog. 17. vgl. Cic. Ep. ad Div. XIII, 1. — Diog. 14. 15. Cic. de Fato 9.

4) Sext. E. adv. Math. XI, 169. vgl. Epic. b. Diog. 122. — Diog. 27 will' nur *τὰ βέλτιστα* (*τῶν συγγραμμάτων*) des Epikur aufzählen. Die von andren Schriftstellern aufgeführten Bücher des Epikur verzeichnet Gassendi, de vita et morib. Epicuri I, 10. — Epicuri fragmenta librorum II et XI de Natura ed. Orelli. Lips. 1818. Epicuri Physica et

kritische Bearbeitung sämmtlicher auf uns gekommenen eignen Worte des Epikur thut noch Noth, auch nachdem G. Schneider durch seine schätzbare Ausgabe der beiden zuerst genannten Briefe besonders für Erläuterung der epikureischen Terminologie Sorge getragen hat. Eine so sorgfältig durchgeführte Darstellung der epikureischen Physik, wie wir sie in Lukretius' bewunderungswürdigem Lehrgedichte besitzen, hat schwerlich irgend einer der griechischen Epikureer zu Stande gebracht (man vergleiche nur, um sich davon zu überzeugen, was wir von den ihm gleichzeitigen griechischen Epikureern Phaedrus und Philodemus in Bruchstücken ihrer Bücher und im Spiegelbilde Cicero's besitzen), und schwerlich ist es je wieder gelungen einen so spröden Stoff in solchem Maße poetisch zu gestalten. Dem Aristippus in der Ethik nahe verwandt, trachtete auch Epikur, wie seine Schüler versichern und Chrysippus, Cicero u. A. bestätigen, nach verständigem Maßhalten im Genuß, und wenn seine zahlreichen Gegner ihn als heillosen Lüstling schilderten [5]), so dürfen wir nicht außer Acht lassen, wie Haß und Parteisucht die ohngleich edleren Charaktere Plato's und Aristoteles' in damaliger Zeit verunglimpfte. In der Ueberzeugung die philosophischen Untersuchungen völlig abgeschlossen zu haben, wollte Epikur nur eine seine

Meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa ed. I. G. Schneider. Lips. 1813. — Ueber Epikurs Lehren zu vergleichen: Steinhart in Ersch und Grubers Encyklop. Sect. 1. Bnd. 35. 459 ff. Reichhaltige Sammlungen über Lehre und Leben des Epikur in den darauf bezüglichen Abhandlungen Gassendi's (Opera omnia V). Sein philosophiae Epicuri syntagma (Opp. III) enthält eine frei gehaltene Darstellung des atomistischen Systems, wie G. sichs zurecht gelegt hatte.

5) Diog. L. 10. 11. Chrysipp. b. Stob. Serm. 61. Cic. de Fin. II, 25. Tusc. II, 28. Seneca Ep. 21. 107. 18. — Diog. L. 6. 7. 4. Cic. de N. D. I, 33. Plato comic. b. Athen. VII, 279, c. Ueber das Leben des Epikur hatten schon zeitgenössische Anhänger desselben, Idomeneus, Herodotus, Timokrates und später andere, wie Apollodorus und Philodemus, um die Zeit Cicero's, sich verbreitet, s. Diog. 4. 5 u. 3. ib. Interprett. Die gegen Epikur gerichteten Anklagen weist ausführlich, wenn auch nicht immer siegreich, Gassendi (de vita Ep. III. ff. Bücher) zurück.

Lehren treu fortpflanzende, nicht sie fortbildende Schule gründen, ermahnte seine Sentenzen oder gar seine Schriften auswendig zu lernen; und in der That hören wir in ihr nicht von irgend erheblichen Veränderungen oder Erweiterungen der ursprünglichen Theorie. Auch wollte Ep. für den durchaus selbständigen Erfinder derselben gelten, nicht zugeben daß irgend ein Lehrer Einfluß auf ihn geübt habe, und sprach sich über die vorangegangenen Philosophen, selbst über Plato und Aristoteles, höchst geringschätzig aus [6]).

2. Die Richtung der Philosophie dieser Periode spricht sich aufs entschiedenste in der epikureischen Begriffsbestimmung von Philosophie aus, derzufolge sie die Thätigkeit sein soll, durch Begriffserörterungen und Unterredungen eines glückseligen Lebens theilhaft zu werden ([4]). Von Wissenschaft soll daher nur Berücksichtigung verdienen was diesem Zwecke förderlich. Der Trieb zu wissen um des Wissens willen, welcher die vorangegangene Philosophie, auch noch die der Peripatetiker, beseelte, war mehr und mehr abhanden gekommen. Ihrer selber wegen sollte daher, nach Epikur, blos die Ethik bearbeitet werden, Physik (*τὸ φυσικόν*, oder *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*) nur um die den Lebensgenuß beeinträchtigende Furcht vor der Allgewalt oder der Strafgerechtigkeit der Götter, vor starrer Nothwendigkeit und vor unheimlichen Naturereignissen zu beseitigen. Lukretius wird nicht müde seinen Held als den Wohlthäter des Menschengeschlechts zu preisen, der es von der Wucht des Aberglaubens (der *religio*) befreit und die engen Pforten der Natur durchbrochen habe [7]). Die an die Stelle der Wissenschaftslehre

6) Diog. 12. Cic. de Fin. II, 7. Seneca Ep. 33 omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. vgl. Numen. ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. Diog. 9. — Cic. de N. D. I, 26. Diog. 7. 8 ib. Interprett. S. Emp. adv. Math. I, 2. Plut. non posse suav. vivi sec. Ep. 18. Lucret. V, 5. vom Epikur: pectore parta suo quaesitaque praemia liquit. — Jedoch erkannte Epikur nach dem Zeugniß vertrauter Schüler, Abhängigkeit vom Demokrit entschieden an, Plut. adv. Col. 3.

7) Diog. 30 sq. — Lucret. I, 63. III. 1. V, 8. VI, 5. vgl. Epic. b. Diog. X, 82. 85. 112 f. 143. Plut. non posse suav. vivi sec. Epicur. 21 u. A.

gesetzte Kanonik (*τὸ κανονικόν* oder *περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς*), in ersterer Weise vielleicht mit Rücksicht auf Polyklets Statue und Theorie so bezeichnet, war bestimmt zunächst in die Physik, dann aber auch in die Ethik einzuleiten. Daher von Einigen eine Dreitheilung, von Andren eine Zweitheilung der Philosophie dem Epikur beigemessen wird [8]). Verachtung der Wissenschaften als solcher spricht sich in seinen geringschätzigen Aeußerungen über Mathematik, Geschichtsforschung, Theorie der Musik u. s. w. aus [9]).

A. Die epikureische Kanonik.

Die Grundvoraussetzung des Epikur, auf welcher unmittelbar seine Kanonik, mittelbar auch seine Physik und Ethik fußt, ist, daß alle Gewißheit auf sinnlicher Wahrnehmung und diese wiederum auf Empfindung beruhe. Alle sinnliche Wahrnehmung, oder genauer genommen, alle Empfindung, behauptet er, muß dem Empfundenen entsprechen, ist also wahr; und wäre sie es nicht, wie sollten wir da zur Entscheidung über Wahrheit und Irrthum gelangen können? weder durch Vergleichung mit andren Wahrnehmungen ist es möglich, da auch diese wiederum der Bewährung bedürfen würden, noch durchs Denken, welches selber auf Wahrnehmung beruht [10]).

---

8) Diog. 30 *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.* — Zweitheilung b. Seneca Epist. 89. Zwei- und Dreitheilung b. Diog. 30. Sext. adv. Math. VII, 14 sq. Ueber Epikurs Kanon vgl. Menag. z. Diog. l. l.

9) Cic. Acad. II, 33. Sext. adv. Math. I, 1. 49. VII, 27. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 12 sq. Diog. 6. vgl. 121 ib. Interprett. Doch hatte er zugegeben *ὅτι ἀνάγκη ἐστὶ τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα,* Sext. adv. Math. XI, 49. vgl. I, 292 f.

10) Cic. Acad. II, 32 Quod est caput Epicuri? si ullum sensus visum falsum est, nihil potest percipi. vgl. 46. de Fin. I, 7. 19. de N. D. I, 29. Sext. adv. Math. VII, 203 *Ἐπικ... τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησὶν ὑπάρχειν. ὡς γὰρ τὰ πρῶτα πάθη, τουτέστιν ἡδονὴ καὶ πόνος, ἀπὸ ποιητικῶν τινῶν καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ποιητικὰ συνίσταται . . . οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, τὸ ποιητικὸν ἑκάστου αὐτῶν πάντη τε καὶ πάντως φαν-*

Auf alles Wissen aber verzichten, widerspricht der menschlichen Natur und dem Bedürfniß des Handelns, welches durchgängig Entscheidung und damit ein Wissen voraussetzt [11]). Was man als Sinnentrug bezeichnet, ist lediglich Täuschung der hinzutretenden Vorstellung, welche der Wahrnehmung entnommen, über sie hinausreicht und den Eindruck, den wir von den Gegenständen empfangen, mit ihnen selber verwechselt [12]). Aus der Wiederholung ähnlicher Wahrnehmungen geht nämlich ein gemeinsames Bild des Wahrgenommenen hervor, welches wir als Vorannahme (*πρόληψις*) in der Erwartung bezeichnen, daß es auch künftigen Wahrnehmungen entsprechen werde [13]). Diese Gemeinbilder oder Gemeinvorstellungen

---

ταστόν ἐστιν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται ὂν φανταστόν, μὴ ὑπάρχον κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον, οἷον φαίνεται, ποιητικὸν φαντασίας καθεστάναι. vgl. 210. VIII, 9. Epic. b. Diog. 32 *καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι, πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν.* b. Diog. 146 *τὸ ὑφεστηκὸς δεῖ τέλος λογίζεσθαι κτλ.* vgl. Schneider p. 53 sq. Epic. ib. 146 *εἰ μάχῃ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἃς ἂν αὐτῶν φῇς διεψεῦσθαι, πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνῃς;* vgl. Diog. 31. Lucret. IV, 480 sqq. . . Qui (sensus) nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.

11) Epicur. l. l. 147. Lucret. IV, 467 sqq. Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit An sciri possit, quoniam nil scire fatetur cet. vgl. Cic. de Fin. I, 7. 19,

12) Epic. b. Diog. 50 *τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται κτλ.* vgl. 51 u. 147. Lucretius, nach der Erklärung mancher Augentäuschungen IV, 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum. vgl. Sext. adv. Math. VII, 205 sqq. 210. Plut. adv. Colot. 4 ff. Epic. b. Diog. 31 *πᾶσα αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική.* Sext. adv. Math. VII, 210 *αἰσθήσεως ἴδιον ὑπῆρχε τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινοῦντος αὐτὴν ἀντιλαμβάνεσθαι, οἷον χρώματος, οὐχὶ δὲ τὸ διακρίνειν ὅτι ἄλλο μέν ἐστι τὸ ἐνθάδε ἄλλο δὲ τὸ ἐνθάδε ὑποκείμενον.* vgl. VIII, 9. — Selbst den Träumen und Einbildungen der Wahnsinnigen soll Wahrheit zu Grunde liegen, s. Plut. adv. Col. 28 u. A.

13) Diog. 33 *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσι . . . μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.* Cic. de N. D. I, 16 *πρόληψιν* appellat Epicurus . . anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intel-

werden durch die Sprache festgestellt, sind an sich evident und müssen allen Untersuchungen zu Grunde gelegt werden[14]). Das Bedürfniß aus dem uns Bekannten das Unbekannte abzuleiten, erzeugt dann Meinungen (*δόξαι, ὑπολήψεις*), die nicht durch Eintheilung und Schlußverfahren, sondern nur durch neu hinzukommende Wahrnehmungen sich bewähren oder widerlegen lassen[15]). Man bewahre sie also als ein Bestätigung oder Widerlegung Erwartendes (*προςμένον*), bis diese durch Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung wirklich erfolgt[16]). Aehnlich verhält sichs mit den

---

ligi quidquam nec quaeri nec disputari potest; cuius rationes, vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus. — Daß Cicero die *πρόληψις* als angeborenen Begriff gefaßt habe, ergibt sich aus dem Ausdruck *praenotio* c. 17 nicht, wie ja auch Epikur die *anticipatio deorum* ganz wohl als *πρόληψις* bezeichnen konnte.

14) Epic. b. Diog. 37 *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ διειληφέναι ... ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι κτλ.* vgl. Schneider p. 48 sqq. Daher der Werth welchen Epikur auf Worterklärungen legte, Diog. 31. Epic. ib. 38, ohne jedoch dem *λεκτὸν* als solchem Realität beizumessen; Sext. E. Hyp. II, 107. adv. Math. 258. vgl. 13. Die Worte sollten dennoch nur in der Natur der Dinge, nicht in Uebereinkunft ihren ursprünglichen Grund haben, Epic. b. Diog. 75 *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι*, vgl. Lucret. V, 1027. Auch die auf den Wortsinn gegründeten *ἐπίνοιαι* sollten sich *δεικτικῶς* bewähren, Sext. VII, 267, und die *προλήψεις ἐναργεῖς* sein, Diog. 33. Epic. ib. 38. Sext. adv. Math. XI, 21 (*ἄνευ προλήψεως*) *οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν.* Der *πρόληψις* setzt Ep. (bei Diog. 124) die *ὑπόληψις* entgegen.

15) Diog. 33 *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται . . . τὴν δὲ δόξαν λέγουσι . . . ἂν μὲν ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν.* vgl. 147 und Schneider p. 51 sq. Sext. Math. VII, 211 sq. — Epikurs geringschätzige Urtheile über Definitionen, Schlüsse u. dgl. s. b. Cic. Fin. I, 7. 19. vgl. Sext. Math. VIII, 355 sqq. Diog. 31. An die Stelle derselben setzt er *περίπτωσις, ἀναλογία, ὁμοιότης* und *σύνθεσις*, jedoch *συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ*, Diog. 32.

16) Diog. 32 *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.* Epicur. ib. 38 . . *εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τη-*

Voraussetzungen über die verborgenen Ursachen; sie sind nur richtig, wenn alle Wahrnehmungen mit ihnen übereinstimmen, wie mit der Annahme des leeren Raumes[17]). Wie die den Gegenständen in der That entsprechenden Bilder von denen sich unterschieden, die es nicht thun, vermochte Epikur, wie wir in seiner Physik sehn werden, natürlich nicht anzugeben. Zwar gibt er zu, daß die Wärme von verschiedenen Individuen sehr verschieden empfunden werde, daß die Farbe den Körpern nicht anhafte, verläßt sich aber theils darauf daß der Weise richtig zu entscheiden im Stande sein müsse, theils liegt ihm wenig an der Erkenntniß des Einzelnen, so weit sie nicht für unser Handeln erforderlich sei. Den Principien der Beweisführung, selbst dem des Widerspruchs, konnte Epikur keine unbedingte Gültigkeit in der Anwendung zugestehn[18]). Wenn die Schüler des Epikur den drei von ihm als Kriterien der Wahrheit

---

ρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὁτιδήποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. vgl. Diog. 33. 34 ὅθεν τὸ προσμένον (sc. τὴν ἐπιμαρτύρησιν) εἰσήχθη κτλ. Sext. Math. VII, 212 ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο κτλ. vgl. Cic. Acad. II, 32. 33. de Fin. I, 5.

17) Sext. l. l. 213 οὐκ ἀντιμαρτύρησις δέ ἐστιν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως· κτλ.

18) Epic. bei Plut. adv. Col. 6. vgl. c. 7 sq. — Lucret. II, 730. vgl. Stob. Ecl. phys. 366. Denn die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, sagt Epikur b. Diog. 68 οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, ohne die von Demokrit angebahnte Unterscheidung primärer und sekondärer Eigenschaften weiter zu verfolgen. — Epic. b. Diog. 50 setzt μορφὴ und συμβεβηκότα einander entgegen. vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 204 sqq. — Cic. Acad. II, 15 Dixitque (Epicurus) sapientis esse opinionem a perspicuitate seiungere. — Cic. de Fato 10 negat omnem enunciationem aut veram esse aut falsam. c. 16 (Epicurei dicunt) veras esse ex contrariis disiunctiones, sed quae in his enunciata essent, eorum neutrum esse verum. vgl. de N. D. I, 25.

aufgeführten (sinnliche Wahrnehmung, Vorbegriffe und Affektionen oder Empfindungen) als viertes das vorstellende Ergreifen des Denkens hinzufügten, so scheinen sie eine vermeintliche Lücke auszufüllen gesucht zu haben[19]).

B. Die epikureische Physik.

1. Auch die Physik hat nur Werth für Epikur so fern und so weit sie die den Lebensgenuß störende Furcht beseitigt; sie soll daher auf Ausmittelung der allgemeinen Gründe sich beschränken und Fragen die der Erreichung jenes Zwecks nicht förderlich sind, wie über die Gestalt der Welt, das Wesen der Sterne, dahin gestellt sein lassen[20]). Mit Beseitigung jedes hyperphysischen Princips und des Begriffs der Zweckursächlichkeit, will Epikur alle Erscheinungen aus natürlichen Ursachen ableiten, die dann wiederum durch Wahrnehmung ermittelt werden sollen[21]). Ihr zufolge steht ihm fest daß was durch sich selber sein, wirken und leiden solle, Körper sein müsse[22]). Zur Erforschung Dessen was als Urkörper den Erscheinungen zu Grunde liege, geht Ep. von dem Axiom aus,

---

19) Diog. 31 ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.

20) Epic. b. Diog. 78 f. 87 f. οὐ γὰρ δὴ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν κτλ. vgl. 142. 143. Lucret. u. A. vgl. Anm. 42. 44.

21) Lucret. II, 707 .. omnia quando Seminibus certis certa genetrice creata Conservare genus crescentia posse videmus: Scilicet, id certa fieri ratione necessust. 718 Sed ne forte putes animalia sola teneri Legibus hisce, eadem ratio disterminat omne. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt etc. vgl. IV, 820. V, 156 sqq.

22) Epic. b. Diog. 39 τὸ πᾶν ἐστι σῶμα· τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ. vgl. 67 u. Plut. adv. Col. 11. 13. Seine Begriffsbestimmung von Körper: ἀθροισμός τις μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας, Sext. E. adv. Math. XI; 226. vgl. I, 21. Lucret. I, 443 At facere et fungi sine corpore nulla potest res.

daß Nichts aus Nichts durch göttliche Kraft werden könne, und versucht auch dafür einen Erfahrungsbeweis zu führen [23]). Um seiner Annahme untheilbarer Körperchen den Weg zu bahnen, beseitigt er die Voraussetzung der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen [24]) und den Einwurf daß das Untheilbare nicht wahrnehmbar sei [25]). Auch erneuert er die demokritische Beweisführung für die Voraussetzung eines leeren, allem Körperlichen entgegengesetzten Raumes, als Ort der Körper und ihrer Bewegungen [26]), und sucht zu zeigen, daß Ableitung der Erscheinungen aus ursprünglich qualitativ bestimmtem Stoffe oder Stoffen ein Werden aus Nichts voraussetze, die Gesetzmäßigkeit in den Naturveränderungen aber ohne zu Grunde liegende unveränderliche Principien nicht statt finden könn-

23) Epic. b. Diog. 38 *πρῶτον μὲν (συνορᾶν δεῖ) ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν, σπερμάτων γε οὐδὲν προσδεόμενον.* Lucret. I, 150 Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam — ausführlich im Folgenden befürwortet. vgl. Euseb. Praep. Ev. I, 8.

24) Epic. b. Diog. 41 *ταῦτα (τὰ ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται) δ' ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι κτλ.* vgl. 54. 40. Plut. Plac. I, 3. Lucret. II, 751 Immutabile enim quiddam superare necessest, Ne res ad nilum redigantur funditus omnes.

25) Epic. b. Diog. 59 *μικρότητι ... διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου.* 55 *παραλλαγὰς δέ τινας μεγεθῶν νομιστέον εἶναι,* jedoch nicht von jeglicher Größe ib. 56. Lucret. I, 267 Ne qua forte tamen coeptes diffidere dictis, Quod nequeunt oculis rerum primordia cerni, Accipe praeterea quae corpora tute necessest Confiteare esse in rebus nec posse videri.

26) Epic. b. Diog. 40 *εἰ μὴ ἦν ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα.* Lucret. I, 505 Corporis atque loci, res in quo quaeque geruntur, Esse utramque sibi per se puramque necessest cet. vgl. 532. 536. Plut. adv. Col. 11. Epikur unterscheidet dann das Leere an sich (*κενόν*), das von einem Körper eingenommene (*τόπος*) und das den Körpern Durchgang verstattende Leere (*χώρα*), Sext. adv. Math. X, 2.

ten[27]), daß daher die Erscheinungen nur aus der Annahme einer unendlichen Menge der Gestalt, Größe und Schwere nach verschiedener, qualitätsloser, unveränderlicher und unzerstörbarer, untheilbarer, wenn auch nicht theilloser, Körperchen sich ableiten ließen[28]). Der Schein der Stetigkeit sollte erst durch die Bewegung, in der Wahrnehmung sich ergeben[29]). Das Ausgedehnte als theillos, d. h. ohne ein Außer- und Nebeneinander der Theile zu fassen, konnte man sich doch nicht entschließen[30]). Demokrit scheint sich nicht darüber ausgesprochen zu haben. Gleich diesem mußte Epikur Unend-

---

27) s. d. ausführliche Kritik der (heraklitischen) Annahme, Grund und Stoff der Dinge sei das Feuer, bei Lucretius (I, 635), oder die Luft oder das Wasser oder die Erde (707); ferner der Voraussetzung einer Zweiheit oder Vierheit der Elemente (v. 712) und der anaxagoreischen Homoeomerien. Epic. b. Diog. 55 *αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσι*, wie ja auch in absichtlich umgeformten Dingen *τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται*, nicht die Beschaffenheit. ib. 43 *ἐπειδὴ αἱ ποιότητες μεταβάλλονται.* 55 *ἱκανὰ οὖν τὰ ὑπολειπόμενα ταῦτα* (*τὰ σχήματα*) *τὰς τῶν συγκρίσεων διαφορὰς ποιεῖν.* 71 *οὐκ ἀϊδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων.* Lucret. II, 737. 842. I, 592 nam si primordia rerum Commutari aliqua possent ratione revicta, Incertum quoque iam constet quid possit oriri, Quid nequeat. Dieses Argument für ein dem Lukretius eigenthümliches zu halten, scheint mir nicht Grund vorhanden.

28) Lucret. I, 528 Haec (primordia rerum) neque dissolvi plagis extrinsecus icta Possunt, nec porro penitus penetrata retexi, Nec ratione queunt alia temptata labare. 538 Ergo si solida ac sine inani corpora prima Sunt ita ut docui, sint haec aeterna necessest. cet. v. 591 Inmutabili' materiae quoque corpus habere Debent, nimirum: cet. vgl. V, 351. Epic. bei Diog. 41 (24) . . *πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται.* ib. 42 *καὶ μεστά.*

29) Epic. b. Diog. 62 . . *ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γένηται· τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἕξουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων.*

30) Lucret. I, 609 Sunt igitur solida primordia simplicitate, Quae minimis stipata cohaerent partibus arcte, Non ex ullorum conventu conciliata, Sed magis aeterna pollentia simplicitate, cet. vgl. Epikur b. Diog. 58. 59 (die Erklärung vorzubehalten); u. Phys. II. col. 10.

lichkeit der Welt, nicht minder als eine unendliche Menge der Atome voraussetzen; nur unendliche Kleinheit derselben und daß ihrer unendlich viele in je einem endlichen Dinge enthalten seien, wollte er nicht zugeben [31]). Bestimmter als jener setzt er Verschiedenheit der Schwere der Atome, je nach Verschiedenheit ihrer Masse voraus [32]), will jedoch keine unendliche Mannichfaltigkeit der Formen anerkennen [33]). Die Dinge mußte er auf Complexionen von Atomen, ihre Veränderungen auf Zugang, Abgang und Umstellung derselben zurückführen [34]). Unendlich wie die Menge der Atome,

31) Epic. b. Diog. 41 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δὲ ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται . . . καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.* vgl. 39, Cic. de Divin. II, 50 und die ausführliche Bestreitung der Endlichkeit der Welt bei Lucret. I, 958 sqq — Epic. b. Diog. 59 (25). 55 *οὐ πᾶν μέγεθος ἐν ἀτόμοις.* 56 *οὐκ ἄπειροι ὄγκοι ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι.*

32) Nach Plut. Plac. I, 3, 29 soll Epikur im Unterschiede von Demokrit, den Atomen Schwere beigelegt haben; doch führt schon dieser die Bewegung auf die Schwere zurück und Epikur läugnet nur daß größere oder mindere Schwere größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zur Folge habe, bei Diog. 43.

33) Epic. b. Diog. 42 *ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων . . . καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι.* Lucret. II, 333 sqq. sucht zu zeigen, wie die unbegrenzte Verschiedenheit der Dinge und ihrer Einwirkung auf unsre Sinne eine entsprechende Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Formen der Atome voraussetze. ib. 478 . . . pergam conectere rem quae Ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum Finita variare figurarum ratione. Quod si non ita sit, rursum iam semina quaedam Esse infinito debebunt corporis auctu. cet. v. 496 quare non est ut credere possis Esse infinitis distantia semina formis, Ne quaedam cogas inmani maximitate Esse, supra quod iam docui non posse probari. cet. d. h. weil sonst unendliche Grade der Verschiedenheiten statt finden müßten. 512 Quae quoniam non sunt, sed rebus reddita certa Finis utrimque tenet summam, fateare necessest Materiem quoque finitis differre figuris. vgl. Cic. Nat. Deor. I, 24 u. A.

34) Epic. b. Diog. 54 *συγκρίσεις* (vgl. 40. 62 u. s. w.), *μεταθέσεις,*

muß denn auch der leere Raum sein ([34]), die nothwendige Bedingung der Sonderung der Atome und ihrer Bewegung; in so fern nämlich der leere Raum nicht ohne Nachgeben (*εἶξις*), der Körper nicht ohne Widerstand (*ἀντιτυπία*) denkbar, soll kontinuirliche Bewegung die nothwendige Folge der Schwere der Atome und diese die Folge ihrer Dichtigkeit sein [35]). Auf die verschiedenen Grade der Dichtigkeit der aus den Atomen zusammengesetzten Körper führt Ep. die verschiedenen Grade ihrer Schnelligkeit zurück, während die Atome in dem widerstandslosen Leeren mit gleicher Schnelligkeit und in keiner irgendwie bestimmbaren Zeit sich bewegen und erst in der Complexion, wie es scheint, eine bestimmte Schwingung erhalten sollen [36]). Gleichwie die Atome im leeren Raume, müssen denn

---

πρόσοδοι καὶ ἄφοδοι. ib. 71 *συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἀΐδιον παρακολουθοῦντα, οὐδ' αὖ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται.* Die in der Complexion zusammenbegriffenen Merkmale: (ib. 68) *οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον .. οὐθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὐθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς το ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον. κτλ.* 71. *συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον.* vgl. Plut. adv. Col. 16.

35) Epic. b. Diog. 44 *ἥ τε γὰρ τοῦ κενοῦ φύσις ἡ διορίζουσα ἑκάστην αὐτῶν κτλ.* — ib. 43 *κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι (φησὶ δὲ ἐνδοτέρω καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι, παρεχομένου τοῦ κενοῦ τὴν εἶξιν ὁμοίαν καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ τὸν αἰῶνα).* 61. 62. Epic. Phys. II, col. 2. Lucret. II, 238 Omnia quapropter debent per inane quietum Aeque ponderibus non aequis concita ferri. vgl. v. 95. V, 280 . . . adsidue quoniam fluere omnia constat.

36) Epic. b. Diog. 43 sq. (35) ib. *καὶ αἱ μὲν μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διΐστανται, αἱ δ' αὐτὸν τὸν παλμὸν ἴσχουσιν, ὅταν τύχωσιν ἐπὶ τὴν περιπλοκὴν κεκλιμέναι ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν.* Lucret. II, 97 Sed magis adsiduo varioque exercita motu Partim intervallis magnis confulta resultant, Pars etiam brevibus spatiis vexantur ab ictu. — ib. 46 *καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.*

auch alle durch leere Räume von einander getrennten Theile der Komplexionen in steter Bewegung sein ([35]). Außer dem leeren Raume und dem Körperlichen, behauptet Epikur, vermögen wir Nichts als wirklich nur einmahl zu denken, da alles Körperliche berührbar sei, das Nichtberührbare zurückweiche und damit leeren Raum voraussetze. Mithin, schließt er, ist das Seiende auf das Körperliche und seine Affektionen beschränkt, da alles Seiende wirkend und der Einwirkung zugänglich, und was wirkt oder leidet Körper sei [37]). Die Atome aber sollen in ihrer Unveränderlichkeit ohne alle Qualität, mithin alle Eigenschaften, die wesentlichen (*συμβεβηκότα*) wie die zufälligen (*συμπτώματα*), aus ihren Formen und Verbindungen abzuleitende Affektionen sein. Zu ersterer werden Wärme, Gestalt, Farbe, Gewicht, zu letzterer die Zeit und Vergangenheit, Reichthum, Armuth, Knechtschaft u. dgl. gerechnet; jedoch wird auch von der Farbe zugegeben, daß die Dinge ihrer eben so wenig theilhaft als nicht theilhaft seien, da ihre Erscheinung vom Wechsel der Verhältnisse abhängig sei. Ueberhaupt sind die sekondären Eigenschaften und sind auch nicht [38]). Um die Entstehung

---

37) Epic. b. Diog. 40 *παρὰ δὲ ταῦτα (τὸ κενὸν καὶ τὰ σώματα) οὐθὲν ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς κτλ.* vgl. 67 und 39 *τὸ πᾶν σῶμα.* Lucret. I, 443 . . At facere et fungi sine corpore nulla potest res, Nec prabere locum porro nisi inane vacansque. Ergo, praeter inane et corpora, tertia per se Nulla potest rerum in numero natura relinqui, Nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros, Nec ratione animi quam quisquam possit apisci. Epic. b. Plut. adv. Col. 11 *ἡ τῶν ὄντων φύσις σωματά ἐστι καὶ κενόν.*

38) Epic. b. Diog. 54 *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νόμιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστί· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσι κτλ.* 40 *τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα.* 68 *συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς . .* (69) *ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον (δοξαστέον).* 70 *τὰ συμπτώματα οὔτι τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ἔχειν κτλ.* 71 *οὐκ ἀϊδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων.* Lucret. I, 449 Nam quaecumque cluent,

von Komplexionen der Atome denkbar zu machen, nahm Epikur an daß die Atome, obgleich kraft ihrer Schwere in senkrechter Linie mit gleicher Schnelligkeit nach Unten getrieben, etwas von der senkrechten Richtung abwichen, ohne mit Demokrit zu den Voraussetzungen von Abprall, Stoß und Wirbelbewegung seine Zuflucht zu nehmen. Die Annahme des Zufalls zur Erklärung der Ablenkung von der senkrechten Linie schien dem Epikur um so gerechtfertigter, da ohne jene Annahme von Freiheit des Willens nicht die Rede sein könne. Lukretius nimmt daher nicht Anstand auch den Atomen einen entsprechenden (blinden) Trieb beizulegen [39]). Erst aus dem Zusammenstoß der Atome sollte dann Abprall (jedoch nicht

---

aut his coniuncta duabus Rebus ea invenies aut horum eventa videbis. Coniunctum est id quod nusquam sine perniciali Discidio potis est seiungi seque gregari . . . Servitium contra, paupertas . . . Haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare. Die Zeit nannte Ep. *σύμπτωμα συμπτωμάτων*, weil sie dem Tage und der Nacht, der Bewegung und Ruhe u. s. w. anhafte, welche ja alle *συμτώματά τισι συμβεβηκότα* seien, s. Sext. E. Hyp. III, 137. adv. Math. X, 219 (nach Demetrius dem Lakonier). vgl. ib. 181. Ep. b. Diog. 72 *τὸν δὴ χρόνον οὐ ζητητέον, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν κτλ.* vgl. Lucret. I, 459. — Epic. b. Diog. 68 (18) und b. Plut. adv. Col. 7. In der Ableitung der Qualitäten aus den zu Grunde liegenden Formen der Atome geht Epikur über Demokrit nicht hinaus, s. Lucret. II, 334 sqq.

39) Epic. b. Diog. 43 (35) 47. 61 *διὰ τοῦ κενοῦ . . μηδενὸς ἀντικόπτοντος.* — Lucret. II, 216 Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus, Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, Ponderibus propriis incerto tempore ferme Incertisque loci spatiis decellere paullum, Tantum quod momen mutatum dicere possis. Denn im leeren Raume können nicht, wie in der Luft und dem Wasser, die schweren Körper von der geraden Linie abweichen, ib. 227. 243. Und 257 Unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas, Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas? 284 Quare in seminibus quoque idem fateare necessest, Esse aliam praeter plagas et pondera causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt . . . Omne genus motus et coetus experiundo Tandem deveniunt in talis dispositura. vgl. Cic. de Fin. I, 6. Nat. Deor. I, 25. de Fato 10. 20. Plut. u. A.

Wirbelbewegung), und daraus die Verschiedenheit der abgeleiteten Bewegungen hervorgehn[40]). Ewigkeit der Welt oder vielmehr des Weltbildungsprocesses wird aus der Ewigkeit der Atome und des leeren Raumes, unendliche Vielheit der Welten, d. h. Weltsysteme, aus der Unendlichkeit der Atome und des leeren Raumes gefolgert. Bei aller aus der unerschöpflichen Mannichfaltigkeit der möglichen Atomenverbindungen und dem über sie waltenden unberechenbaren Zufall sich ergebenden unerschöpflichen Verschiedenheit der Beschaffenheiten der Welten, die in der Welt selber und dem zwischenweltlichen Raum entstehn sollen, müssen sie doch alle dem Werden und Vergehn unterworfen sein[41]). Ins Einzelne der Erklärung geht Ep. nur rücksichtlich Dessen ein was man auf hyperphysische Principien zurückzuführen und dadurch der Furcht und Besorgniß sich hinzugeben geneigt sein könnte, daher zunächst der astronomischen und meteorischen Erscheinungen; doch befürwortet er fast durchgängig die Möglichkeit einer Mehrheit von Erklärungen solcher Erscheinungen, deren Erkenntniß zum Lebensglück nichts austrage[42]). Kein ewiger Bestand irgend eines Theiles der Welt

---

40) Epic. b. Diog. 44 *ἥ τε στερεότης ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς (ταῖς ἀτόμοις) κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, ἐφ' ὁπόσον ἂν ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ.* 90 *οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον.* vgl. Plut. Plac. I, 12 al.

41) Unendlich nennt Epikur (bei Diog. 73 sq. vgl. 89) die Welt rücksichtlich der unendlichen Menge der Atome und der Unendlichkeit des leeren Raumes, jedoch jede *σύγκρισις πεπερασμένη* ib. 63, und ohne zwischen *ὅλον* und *πᾶν* zu unterscheiden, Sext. adv. Math. IX, 333. — Epic. ib. 45 *ἀλλὰ μὲν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν εἴτ' ὅμοιοι τούτῳ εἴτ' ἀνόμοιοι κτλ.* vgl. 73 sq. ib. 88 *κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα κτλ.* 89 *καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα (ἔστι καταλαβεῖν).* — ib. 74 *φθαρτοὶ οἱ κόσμοι, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν.* Lucret. I, 1103 Nam quacunque prius de parte corpora desse Constituas, haec rebus erit pars ianua leti: Hac se turba foras dabit omnis materiai. vgl. II, 1022. V, 92. 235. Cic. Nat. I, 25. II, 18. Acad. II, 40. de Fin. I, 6.

42) Epic. b. Diog. 78 *καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰ-*

außer den Atomen und dem leeren Raume, keine über die Welt waltende und das Wohl der Menschen beabsichtigende Kraft, möge sie als Weltgeist oder Geist der Gestirne gefaßt werden, soll vorausgesetzt, vielmehr alles Werden und Vergehn aus natürlichen Ursachen, d. h. aus dem Zusammentreffen der Atome im leeren Raume abgeleitet werden [43]). Wie Epikur, unbekümmert um die Erforschung der wahren Ursachen, eine Mehrheit möglicher Erklärungen für Aufgang und Untergang der Sonne, für den Mondwechsel, Sonnen- und Mondfinsternisse, Donner und Blitz, Erd-

---

τίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν . . . ἔτι τε καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν. ib. 76. 77. 79. 80. 82. 85. 87. 94 sqq. Lucret. V, 526 Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum, Difficile est: sed quid possit fiatque per omne In variis mundis varia ratione creatis, Id doceo plurisque sequor disponere causas cet. Die weitere Ausführung der sogenannten Meteorologie fand sich, wie Diogenes 91 bezeugt und die herkulanensischen Bruchstücke bestätigen, im eilften Buche der Physik.

43) Epic. b. Diog. 81 τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα (τὰ μετέωρα) μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα. vgl. 77. Lucret. V, 114 Religione refrenatus ne forte rearis Terras et solem et caelum, mare sidera lunam, Corpore divino debere aeterna manere cet. v. 146 Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis. v. 156 Dicere porro hominum causa voluisse parare Praeclaram mundi naturam . . . Desiperest. 188 Ex infinito iam tempore percita plagis Ponderibusque suis consuerunt concita ferri Omnimodisque coire atque omnia pertemptare, Quaecunque inter se possent congressu creare, Ut non sit mirum, si in talis dispositura Deciderunt quoque et in talis venere meatus, Qualibus haec rerum geritur nunc summa novando. v. 195 Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint, Hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim Confirmare aliisque ex rebus reddere multis Nequaquam nobis divinitus esse paratam Naturam rerum: tanta stat praedita culpa. 377 neque enim, mortali corpore quae sunt, Ex infinito iam tempore adhuc potuissent Inmensi validas aevi contemnere vires. vgl. 419. 427. I, 262. II, 575. V, 259 Omniparens eadem rerum commune sepulcrum (terra sc.).

beben u. s. w. aufgezählt [44]), können wir ganz wohl übergehn. Da er die Entstehung der organischen Wesen, zur Beseitigung aller Zweckursächlichkeit, ähnlich wie Empedokles dem Spiele des Zufalls Preis geben mußte, so konnte er zu eingehenden Untersuchungen über das Gebiet des Organischen sich nicht veranlaßt finden. Wie die jugendliche Erde Thiere und Menschen erzeugt haben soll, so auch die Sprache ein Naturprodukt sein, und von der Natur geleitet, der Mensch aus dem Zustande der äußersten Rohheit und Hülfsbedürftigkeit zu allmähliger Gesittung durch Erfindungen und Künste fortgeschritten sein. Doch wird vorausgesetzt, daß die einmal entstandenen Arten und Gattungen an die Gesetze ihrer Natur gebunden blieben [45]).

2. Beschränkt sich alle Wirklichkeit auf das Körperliche und den leeren Raum, so muß auch die Seele aus beiden gemischt, d. h. ein Gefüge von feinen Atomen sein, die durch leere Zwischenräume von einander getrennt werden. Nun bewegt sie ja auch den Körper, berührt ihn und wird von ihm berührt, entsteht, wächst mit ihm und nimmt mit ihm ab, kommt außer sich im Wahnsinn, wenn der Körper in bestimmter Weise leidet: sie muß ihm daher gleichartig sein, und nur wenn selber körperlich, konnte sie mit dem Körper zu wahrer Einheit verbunden werden [46]). Jedoch sollen

44) Epic. b. Diog. 92. 94. 95. 96 spq. 100 sqq. Lucret. V, 648. 703. 749. VI, 82 sqq.

45) Lucret. V, 837 Multaque tum tellus etiam portenta creare Conatast mira facie membrisque coorta cet. Jedoch II, 665 Dissimili vivont specie retinentque parentum Naturam cet. 780 sqq. vgl. II, 1150 sqq. — V, 1126 sqq. vgl. Epic. b. Diog. 75. — Lucret. ib. 922. ib. 1026. 1089 sqq. Der Dichter scheint sich zu freuen hier einen dankbaren Stoff für poetische Schilderungen zu gewinnen.

46) Epic. b. Diog. 67, Das *ἀσώματον*, d. h. *τὸ καθ' ἑαυτὸ νοηθὲν*, kann nur dem Leeren eignen, welches weder zu wirken noch zu leiden vermag: *ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχήν, ματαιάζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη.* Daher ib. 63 *ἡ ψυχὴ σῶμα λεπτομερές . . . τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν. καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως*

wir sie, oder den Geist, nicht mit Dikäarchus u. A. für ein aus der Beschaffenheit und Thätigkeit der Organe hervorgehendes Verhältniß halten, vielmehr für eine eigenthümliche Wesenheit mit einer gewissen Unabhängigkeit vom Körper, da sie wegen der Schnelligkeit ihrer Bewegungen aus den feinsten Atomen bestehen müsse, so daß bei ihrem Entweichen der Leichnam an Gewicht nicht verliere[47]). Weil sie den Körper belebt, bewegt und in Ruhe setzt, muß sie ein durch denselben verbreitetes, obwohl ungleich vertheiltes Gefüge von Wärme-, Hauch- und Luftpartikeln sein; und so sehen wir auch bei'm Tode sie entweichen[48]). Aus dem Ueberge-

τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως κτλ. vgl. 65. 66. Sext. adv. Math. IX, 72 οὐχ ὡς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκ. (αἱ ψυχαὶ) ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων, κάπνου δίκην σκίδνανται. Lucret. III, 161 Haec eadem ratio naturam animi atque animai Corpoream docet esse: ubi enim propellere membra, Corripere ex somno corpus, mutareque vultum Atque hominem totum regere ac versare videtur, Quorum nil fieri sine tactu posse videmus, Nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst Corporea natura animum constare animamque? v. 179 Principio esse aio persuptilem atque minutis Perquam corporibus factum constare cet. vgl. 218.

47) Lucret. III, 98 Sensum animi certa non esse in parte locatum, Verum habitum quendam vitalem corporis esse, Harmoniam Grai quam dicunt . . . . Magno opere in quo mi diversi errare videntur. Saepe itaque, in promptu corpus quod cernitur, aegret, Cum tamen ex alia laetamur parte latenti: Et retro fit cet. vgl. Epic. b. Diog. 64 sqq. (vor. Anm.) — Lucret. III, 218 Omnis ubi e toto iam corpore cessit, Extima membrorum circum caesura tamen se Incolumem praestat nec defit ponderis hilum.

48) Lucret. III, 231 Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura Mixta vapore, vapor porro trahit aëra secum; Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aër . . . . Iam triplex animi est igitur natura reperta: Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus, quidam quod manticulantur. Quarta quoque his igitur quaedam natura necessest Adtribuatur: east omnino nominis expers, Qua neque mobilius quicquam neque tenuius exstat cet. (vgl. Stob. Ecl. ph. 798). v. 136

wicht je eines der Bestandtheile sollen die verschiedenen Temperamente sich ergeben, gleichwie die hervorstechenden Eigenschaften der Thiere [49]). Ihr kommt als Princip des Vorstellens und Wollens, der Lust und Unlust, ja des (menschlichen) Lebens, ein aus den allerfeinsten Atomen bestehendes, nur durch Vergleichung zu bezeichnendes Gefüge hinzu, das um Körper und Seele beherrschen zu können, in der Brust seinen Sitz hat, dem wohl gemischten Hauche der Wärme am vergleichbarsten [50]). So sah also auch Epikur sich

---

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri Inter se atque unam naturam conficere ex se, Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto Consilium, quod nos animum mentemque vocamus, Idque situm media regione in pectoris haeret.. Cetera pars animae per totum dissita corpus Paret et ad numen mentis momenque movetur. Epic. b. Diog. 63 *ἡ ψυχὴ.. παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινὰ κρᾶσιν ἔχοντι.* Diog. 66 *καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἐν τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι (λέγει ὁ Ἐπικ.), τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς.* Epic. 67 *τὸ ἀσώματον λέγω κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἂν κτλ.* In tota lorica pectoris, Tertullian. de Anima c. 15. vgl. Plut. Plac. IV, 3 sqq. adv. Colot. 11.

49) Lucret. III, 288 sqq. vgl. die vorige und folgende Anm.

50) Lucret. III, 94 Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, In quo consilium vitae regimenque locatum est, cet. vgl. 98 (47). 136 (48). v. 141 Hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum Laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest cet. v. 396 Et magis est animus vitai claustra coercens Et dominantior ad vitam quam vis animai. Nam sine mente animoque nequit residere per artus Temporis exiguam partem pars ulla animai. vgl. Anm. 46 u. a. St. Diog. 66 (48) u. Epic. 63. (ib.) 68 *καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως .... διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν· οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν. κτλ.* Ep. beruft sich also in dem Briefe auf die sinnlichen Wahrnehmungen und Affekte, die obgleich nur in dem ihnen angeeigneten Körper zu wirken im Stande, doch in diesem nicht ihren Grund haben könnten, ohne jedoch die Seele und den Geist (*νοῦς*) zu sondern. So mag dieser oder ein andrer kurzer Abriß seiner Lehre veranlaßt haben

genöthigt, ähnlich wie später Gassendi, Locke u. A., ein die Sinnenthätigkeiten beherrschendes höheres Seelenvermögen anzuerkennen; in welcher Weise und in welchem Umfange es aber seine Herrschaft üben sollte, scheint er nicht näher bestimmt zu haben. Sterblich mußte es ihm gleichwie jedes andre Gefüge aus Atomen sein, und über die Zerstörung der Seele wie des Geistes tröstet er sich durch die schon vor ihm sich findende Schlußfolgerung, daß so lange wir leben, der Tod nicht sei, und komme er, wir dann nicht mehr seien; so wie daß durch die Ueberzeugung von gänzlicher Auflösung, alle Furcht vor der Unterwelt und ihren Strafen beseitigt werde. Und doch muß der epikureische Sänger anerkennen, daß die Furcht vor dem Tode immer wiederkehre, aller Beweisführungen spotte und Grund vieler Wunden des Lebens bleibe[51]).

---

ihm die Annahme beizulegen, die Empfindung gehöre den Sinnenorganen an, weil das ἡγεμονικὸν leidenslos sei, Plut. Plac. IV, 23, 2. Stobaeus (I. I. 48). Lukretius folgt ohne Zweifel einer ausführlicheren Darstellung, vgl. III, 350. 56 At dimissa anima corpus caret undique sensu.

51) Epic. b. Diog. 65 *καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται κτλ.* Lucret. III, 323 sqq. 402 At manet in vita cui mens animusque remansit . . . Si non omnimodis, at magna parte animai Privatus, tamen in vita cunctatur et haeret. Der Dichter bezeichnet sogar den Geist als himmlischen, ätherischen Samen, II, 991 Denique caelesti sumus omnes semine oriundi. vgl. 998. Es folgt III, 445 ff. eine ausführliche Befürwortung der Sterblichkeit der Seele und des Geistes. Außer der Auflösbarkeit der Gefüge, aus denen sie bestehn sollen, wird die zugleich mit dem Körper statt findende Entstehung, Zu- und Abnahme ihrer Thätigkeiten und Zustände u. s. w. geltend gemacht. vgl. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 27. Sext. Math. IX, 78. — Epic. b. Diog. 124 . . . . *ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος.* 125 *οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν . . . τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.* vgl. 81. Cic. Fin. I, 15 qui (morte) affecti sunt, in eadem causa sunt, qua antequam nati. Sext. Hypot. III, 229. Lucret. III, 25. 37 u. A. — id. III, 63 haec vulnera vitae Non minimam partem

3. In Uebereinstimmung mit seiner Lehre von der Körperlichkeit der Seele, mußte Epikur auch den ganzen Proceß des Erkennens möglichst materialisiren. Mit Demokrit nimmt er an, daß die Wahrnehmung, d. h. die Grundlage aller Erkenntniß, auf der Aufnahme der von den Gefügen (Dingen) kraft ihrer durchgängigen Beweglichkeit sich stets aussondernden Ausflüsse beruhe, die entweder die Formen der Dinge beibehielten, von denen sie ausgingen, als treue Bilder derselben, oder zu eigenen Gefügen sich gestalteten, oder zwar sich verwirrten, jedoch immer noch ihre Aehnlichkeit mit den Dingen bewahrten und durch ihre Schnelligkeit die Erscheinung der Einheit und Kontinuität hervorriefen. Die einen wie die andren sollen mit ungehemmter Schnelligkeit durch das keinen Widerstand leistende Leere sich bewegen und vom Auge, Ohr u. s. w. je nach ihrer Organisation dafür, aufgefaßt werden [52]). Auch die

---

mortis formidine aluntur. vgl. die schöne Abhandlung Reisackers, der Todesgedanke bei den Griechen, Trier 1862. S. XLII ff.

52) Epic. Phys. II, col. 1 . . *ἡ λεπτότης μακρὰν τῆς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λεπτότητος ἀπέχουσα ταχύτητα τῶν εἰδώλων κατὰ τὴν φορὰν ἀνυπέρβλητον ἐνδείκνυται.* col. 2 *ὑπερβαλλόντως κοῦφα· εἰ δ' ὑπερβαλλόντως κοῦφα, δῆλον ὡς καὶ ὑπερβαλλόντως ταχεῖα κατὰ τὴν φοράν.* vgl. col. 4 sqq. Epic. b. Diog. 46 *καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων . . . οὔτε ἀπόρροιαι τὴν ἑξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι, ἥνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον. τούτους δὲ τοὺς τύπους εἴδωλα προσαγορεύομεν. καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη, πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.* 47 *χρήσιμον δὴ καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὸ στοιχεῖον, ἤτοι ὅτι τὰ εἴδωλα ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται· ᾧ μηθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων· ἢ ὅτι καὶ τὰ τάχη ἀνυπέρβλητα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ ἀπείρῳ αὐτῶν μηθὲν ἀντικόπτειν ἢ ὀλίγ' ἀντικόπτειν, πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι* (?). (48) *πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ἡ γένεσις τῶν εἴδωλων ἅμα νοήματι συμβαίνει· καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχὴς συμβαίνει, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν, σώζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων ἐπὶ πολὺν χρόνον, εἰ καὶ ἐνίοτε συγχεομένη ὑπάρχει. κτλ.* 49 *δεῖ δὲ καὶ*

Bildung von Spiegelbildern, den Wechsel der Form der Erscheinungen nach Maßgabe der Entfernungen, das Zusammenwirken theils verschiedener je für sich nicht wahrnehmbarer Bilder, theils der verschiedenen Sinne zur Wahrnehmung ein und desselben Gegenstandes u. s. w., suchte Ep. zu erklären, ohne zugeben zu wollen, daß die Sinne selber täuschten. Er hob dabei hervor, wie die Form der Gesichtserscheinungen durch den Tastsinn und umgekehrt bestätigt werde[58]). Nicht ohne Sinn für Beobachtung der Erschei-

---

νομίζειν, ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι κτλ. Denn weder die zwischen uns und den Gegenständen befindliche Luft, noch Sonnenstrahlen oder von uns ausgehende Strömungen (*ῥεύματα*) könnten Farbe und Gestalt hervorbringen. 50 *εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν (τῶν ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων) τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντος (τοῦ ἐπεισιόντος). κτλ.* Wir empfangen *συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν.* ib. 48 f. 53 *ἄνευ γὰρ ἀναφερομένης τινὸς ἐκεῖθεν συμπαθείας οὐκ ἂν γίνοιτο ἡ τοιαύτη ἐπαίσθησις . . . καὶ μὴν καὶ τὴν ὀσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε πάθος οὐθὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοῖοι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.* Lucret. IV, 29 Nunc agere incipiam tibi . . . esse ea quae rerum simulacra vocamus, Quae quasi membranae summo de corpore rerum dereptae, volitant ultroque citroque per auras cet. (simulacra auch bei Gell. V, 16. Macrob. Saturn. VII, 14 u. A. Bei Cicero de Fin. I, 6 imagines, bei Catius spectra, bei Quintil. figurae, s. Gassendi Op. V, 72). v. 102 Sunt igitur tenues formarum illis similesque Effigiae, singillatim quas cernere nemo Cum possit tamen, adsiduo crebroque repulsu Reiectae reddunt speculorum ex aequore visum, Nec ratione alia servari posse videntur, Tanto opere ut similes reddantur cuique figurae. vgl. 65. 117. 127. 141. 184. 229. 730.

53) ib. v. 228 Praeterea quoniam manibus tractata figura In tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae Cernitur in luce et claro candore, necessest Consimili causa tactum visumque moveri . . . Esse in imaginibus quapropter causa videtur Cernundi neque posse sine his res ulla videri. v. 267 Nunc age, cur ultra speculum videatur imago Illis, quae reddunt speculorum ex aequore visum, Percipe cet. vgl. über Spiegelbilder 175 ff. v. 290 Nunc ea quae nobis membrorum dextera

nungen, zunächst der durch das Auge vermittelten, suchte er, gleich wie Demokrit, von den Ursachen derselben, wenn auch sehr unzureichend, Rechenschaft zu geben [54]). Weil von unendlich vielen Bildern umgeben und ihre noch feineren Abdrücke in uns bewahrend, vermögen wir sie willkührlich wieder hervorzurufen; jedoch sollen diese Bilder der Bilder eben ihrer Feinheit wegen flüchtiger und vergänglicher sein und nur diejenigen, die wir uns angeeignet haben und denen wir die Schärfe unsrer Aufmerksamkeit zuwenden, sich uns erneuern [55]), ihnen jedoch, auch den Traumbildern immer

---

pars est, In speculis fit ut in laeva videatur cet. v. 351 Quadratasque procul turris cum cernimus urbis, Propterea fit uti videantur saepe rotundae cet. v. 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum . . . Hoc animi demum ratio discernere debet, Nec possunt oculi naturam noscere rerum. vgl. v. 460 sqq. 499. Epic. bei Diog. 50 (52). 52 sq. Sext. Math. VII, 265 sqq.

54) vor. Anm. — Lucret. IV, 520 Nunc alii sensus quo pacto quisque suam rem Sentiat, haudquaquam notio scruposa relicta est cet. Ueber d. Gehör vgl. Epic. b. Diog. 52. Plut. adv. Col. 5. Plac. IV, 19. Sext. adv. Math. VII, 204 sqq. — Wie Epikur von der verschiedenen subjektiven Auffassung der sinnlichen Wahrnehmungen Rechenschaft zu geben suchte, s. bei Plut. adv. Col. 5 sqq.

55) Lucret. IV, 777 Quaeritur in primis quare, quod cuique libido Venerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum cet. v. 792 . . quia tempore in uno Tempora multa latent, ratio quae comperit esse, Propterea fit uti quovis in tempore quaeque Praesto sint simulacra locis in quisque parata . . . Et quia tenuia sunt, nisi se contendit, acute Cernere non potis est animus: proinde omnia quae sunt Praeterea pereunt, nisi si quae ad se ipse paravit. cet. v. 811 Cur igitur mirumst, animus si cetera perdit Praeter quam quibus est in rebus deditus ipse? Deinde adopinamur de signis maxima parvis, Ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi. — Plut. de defect. Oracul. 19 τὰ εἴδωλα . . . ποῖ μένουσιν (τῶν Ἐπικουρείων) ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐπιφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντῃ τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δέ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασαπέντων ἀπορρυέντα. — Epic. b. Diog. 51 ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμάτων . . . οὐκ ἄν ποτ' ὑπῆρχε τοῖς οὖσι τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινὰ καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν. vgl. Sext. adv. Math. VII, 203 sqq. u. Anm. 17.

noch eine gewisse Aehnlichkeit mit den Dingen zukommen, durch welche sie veranlaßt worden [56]). Hier also mußte Selbstthätigkeit des höheren Seelenvermögens und damit die über sinnliche Wahrnehmung hinausschießende Bewegung, die Epikur in der Kanonik als Grund des Irrthums bezeichnet hatte ([13]), zugleich als wesentliches Förderungsmittel der Erkenntniß anerkannt werden [57]). Obgleich es nahe lag das jedesmalige Hervortreten der in uns vorhandenen Bilder auf die ursprüngliche Stärke der entsprechenden Wahrnehmung und der sie hervorrufenden Reize zurückzuführen: so finden sich doch weder darüber noch über den Bereich der Selbstthätigkeit bei der Bildung neuer Vorstellungen nähere Bestimmungen. Doch sieht man wohl daß Epikur die Selbstthätigkeit möglichst zu beschränken suchte [58]); nur der Weise muß ihrer vorzugsweise theilhaft sein, da er im Stande sein soll die den Dingen entsprechenden Bilder von den zufällig in der Luft sich bildenden, keinen wirklichen Dingen entsprechenden, oder von solchen zu unterscheiden, die in der Luft sich verändert und zersetzt hätten, bevor sie zu unsren Sinnen gelangt seien. In ähnlicher Weise wird die Bewegung der Glieder und ihre Richtung von vorangegangenen Wahrnehmungen abgeleitet, mit durchgängiger Beseitigung des Begriffs der Zweckursächlichkeit [59]); mithin wird das auf den obersten Seelentheil Zurückzuführende in sehr enge Grenzen eingeschlossen.

---

56) Lucret. IV, 722 Principio hoc dico, rerum simulacra vagari Multa modis multis in cunctas undique partis Tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris. so rücksichtlich der Bilder von Kentauren. vgl. v. 354 sqq. Sext. Math. VII, 207 . . . ἴδιον ἀποδεχόμενον σχῆμα κτλ. — Erklärung des Schlafes und der Traumbilder, Epic. b. Diog. 66. Lucret. IV, 913.

57) Lucret. IV, 878 Dico animo nostro primum simulacra meandi Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. Inde voluntas fit: neque enim facere incipit ullam Rem quisquam, quam mens providit quid velit ante. v. 853 Quare etiam atque etiam procul est ut credere possis, Utilitatis ob officium potuisse creari.

58) s. ob. Anm. 50.

59) Epic. b. Diog. 76 sq. Lucret. II, 1090 sqq. V, 195 sqq.

4. Hatte nun die demokritische Atomistik durch die epikureische Physik irgend erheblich gewonnen? Die Vergleichung würde, glaube ich, zum Nachtheil Epikurs ausfallen. Der ursprüngliche Unterschied in der Entstehung beider Theorien bestimmt auch die wesentlichsten Unterschiede in der Durchführung derselben. Während Leukippus und Demokrit durch ein dem menschlichen Geiste unveräußerliches Bedürfniß, das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende unveränderliche und ewige Sein zu erforschen, zu der Atomenlehre sich getrieben finden, schließt Epikur sich ihnen in der Ueberzeugung an, nur in ihr eine Stütze für seine hedonistische Ethik finden zu können. Ist die Lust der Endzweck aller unsrer Bestrebungen, so muß, wie schon die Kyrenaiker eingesehn hatten, all unsre Erkenntniß gleichfalls auf Empfindung und sinnlicher Wahrnehmung beruhen. Nur konnte Epikur zu ihrer Begründung nicht auf die heraklitische Lehre vom ewigen Flusse der Dinge zurückgreifen; daß aus ihr auch nicht einmal die Empfindung sich ableiten läßt, mochte er dem Plato und Aristoteles zugeben. Ohngleich befriedigender fand er den Sensualismus bei Demokrit durchgeführt, und ihm sich anzuschließen, ward er zugleich durch das Bestreben veranlaßt, Alles zu beseitigen was Störung des ruhigen Lebensgenusses herbeizuführen drohe, und dazu schien ihm erforderlich die Furcht vor all und jeden in unser Leben eingreifenden höheren Mächten aufzuheben. Demokrit hatte versucht, ohne irgendwie Zweckursächlichkeit und die Voraussetzung einer sie bedingenden höheren Intelligenz zu Hülfe zu nehmen, die Welt der Dinge aus der Wirksamkeit lediglich natürlicher Ursachen zu begreifen. Darin fand Epikur sich mit ihm im Einklang. Wird nicht aber die Seelenruhe auch durch die Annahme einer unerbittlich nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, oder unbedingter Vorherbestimmung getrübt? fragt er und bedenkt sich nicht sie durch Voraussetzung des in sie eingreifenden Zufalls zu durchbrechen. Daß er auf die Weise den Nerv der Atomistik durchschnitten hatte und folgerecht auf alle Naturerklärung hätte verzichten müssen, kümmerte ihn wenig; hatte sie ja an und für sich keinen Werth für ihn, sondern sollte nur einem ihr fremden Zwecke dienen. Zugleich ent-

ledigte er sich der mühsamen Lösung eines schwierigen Problems, des Problems, wie doch Zusammentreffen der gleichmäßig senkrecht sich bewegenden Atome statt finden könne, an welchem Demokrit nicht mit bestem Erfolge sich versucht hatte. Seine Abweichungen von Demokrit in der Begriffsbestimmung der Atome sind ohne Erheblichkeit, und ob oder wie weit er in der Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und von der Fortbildung derselben zur Erkenntniß über Demokrit hinausgegangen sein möchte, müssen wir hier dahin gestellt sein lassen.

5. Darf uns als letzter Grund der Weltbildung keine nach Zwecken schaffende oder ordnende Intelligenz gelten, so mußte der Glaube an Weltbildende oder Welterhaltende Gottheit, mochte man sie in der Einzahl oder Mehrzahl fassen, beseitigt werden. Den Glauben zu erschüttern schildert der epikureische Dichter mit lebhaften Farben eine Mannichfaltigkeit der Uebel, die dem Walten eines vollkommnen Wesens zu widersprechen scheinen, hebt die Schwierigkeit oder Ohnmöglichkeit hervor, das allgegenwärtige Wirken solcher Wesen in der unendlichen Welt zu begreifen und mit der ihnen beizumessenden Glückseligkeit zu einigen, oder die Annahme festzuhalten, der Mensch, dessen Dasein und Wohlsein so vielfach gefährdet werde, sei der Endzweck der Weltbildung. Wiewohl diese letztere Beweisführung, wie sie sich bei Lucretius findet ([59]) durch entsprechende Worte des Epikurs sich nicht belegen läßt, so kann es doch keinem Zweifel unterworfen sein, daß sie der Lehre desselben völlig entsprach; scheute er sich ja nicht die Vorstellung von der Vorsehung als ein zum Schreck von Kindern ersonnenes Märchen zu erklären [60]). Nicht ohne Polemik gegen die Stoiker, verspottete er auch den Glauben an die Dämonen und an Wahrsagung, gleichwie, wie es scheint, die theologisirende Mythenerklärung und die Mythologie der Stoiker, und führte den Glauben an die Götter der Mythologie auf Furcht vor ungewöhnlichen und Schrecken er-

60) Plut. n. posse suav. vivi sec. Ep. 21 *διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν ἐμπίπτουσαν (Ἔμπουσαν) ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην.* vgl. de def. Orac. 19. Cic. Nat. D. I, 8.

regenden Naturerscheinungen und auf Unwissenheit[61]), oder auf Erfindungen der Dichter zurück, über die er darum sehr geringschätzig sich äußerte[62]). Gottlos, sagte er, sei nicht wer die Götter der Menge verwerfe, sondern wer die Volksmeinungen auf den Begriff der Gottheit übertrage[63]); denn den Glauben an göttliche Wesen wollte er keineswegs beseitigen, sondern nur läutern und den Aberglauben (religio) bekämpfen, der die größten der Uebel zur Folge gehabt ([7]). Das Dasein von göttlichen, übermächtigen Wesen, soll die allverbreitete Vorstellung, oder vielmehr die deutliche Erkenntniß, bezeugen, und die gemeinsame Form dieser Vorstellung die Menschenähnlichkeit dieser göttlichen Wesen bewähren[64]), die dann in fast kindischer Weise näher beschrieben wird. Sie sollen unvergänglich und selig sein, mithin nur ein Analogon unsres Leibes, einen ätherischen aus den feinsten Atomen bestehenden Körper haben, daher nicht in der Welt, sondern in den zwischenweltlichen Räumen und in seligster Ruhe wohnen[65]), ja unendlich viele ihrer

---

61) Plut. de orac. 19. — Diog. 115. 135. Sext. adv. Math. VI, 19. Cic. de N. Deor. I, 20.

62) Heracl. Alleg. Hom. c. 4.

63) Epic. b. Diog. X, 123. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16.

64) Epic. b. Diog. 123 θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις. Ihr zu Grunde soll eine allgemeine πρόληψις liegen, aber diese πρόληψις wohl unterschieden werden von den ὑπολήψεις ψευδεῖς, wie die Vorstellungen der Menge sie mit sich führten. ib. 124. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16. ib. 18 a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam Deorum; quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti? — vgl. de Divinat. II, 17. Sext. Hypot. III, 218 u. A.

65) Epic. b. Diog. 123 πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . . μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ πρόσαπτε κτλ. 97 καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. vgl. 77. 139. Cic. de N. Deor. I, 17. 19. de leg. I, 7. Lucret. II, 646 Omnis enim per se divom natura necessest Immortali aevo summa cum pace fruatur Semota ab nostris rebus seiuncta-

sein, zur Erhaltung des Gleichgewichts (der Isonomie) gegen die unendlich vielen vergänglichen Wesen[66]). Mit Recht ist die Annahme beseitigt worden, Epikur habe im Gottesglauben sich der Volksmeinung anbequemen wollen, um der Beschuldigung der Gotteslängnung zu entgehn[67]); wenngleich man wohl fragen möchte, wie es einem verständigen Manne mit so abenteuerlichen Vorstellungen von den Göttern habe Ernst sein können. Und doch zeugt für den Ernst derselben einerseits die Verpflichtung, welche er kraft seiner Kanonik anerkennen mußte, von der allgemeinen Verbreitung des Götterglaubens Rechenschaft zu geben, andrerseits das Bedürfniß das Ideal eines völlig befriedigten Daseins zu veranschaulichen. Zwar die von ihm bekämpften volksläufigen Vorstellungen von den Göttern führt er auf Furcht vor Gefahr drohenden Naturereignissen und Unkunde ihrer Ursachen, so wie auf listig ersonnene Mittel zur Beherrschung der Menge zurück, mußte aber für die allgemeine Verbreitung des Glaubens, in Folge der Principien seines Sensualismus, entsprechende Bilder, sei es daß sie im Wachen oder im Traume erschienen, und daraus hervorgegangene Vorstellungen gelten lassen, ja diese als sichere Erkenntniß bezeichnen; sie für einen allgemein verbreiteten Irrthum zu halten, würde jenen Principien widersprochen haben. Und wie sehr ihm daran lag das Bild eines völlig befriedigten Daseins möglichst ins Licht zu stellen, wird seine Ethik zeigen.

---

que longe cet. III, 18 Apparet divum numen sedesque quietae, quas neque concutiunt venti cet. V, 146 sqq. VI, 58. vgl. Cic. de Divinat. II, 17. Seneca de Benefic. IV, 4. 19. Cic. de. N. D. II, 23 Epicurus monogrammos Deos et nihil agentes commentus est. ib. I, 18 quasi corpus, quasi sanguinem (habet).

66) Cic. de N. D. I, 19. Diog. 139. Ueber die Auslegung beider schwierigen St. s. Schneider l. l. p. 73 ff. u. Zeller III, 240, 2. auch Phaedri fragm. col. 7. 9.

67) Posidonius b. Cic. de N. Deor. I, 44. vgl. Plut. n. p. suaviter vivi. sec. Ep. 21. 9.

C. Die epikureische Ethik.

1. Können wir nur um unsre sinnliche Empfindung wissen, ist sie daher der Grund aller unsrer Erkenntniß, so muß auch unser Handeln durch sie bedingt werden. Da nun der Gegensatz der Lust und Unlust alle unsre Empfindungen näher bestimmt, so kann es nicht zweifelhaft sein daß Lust das an sich Anzustrebende, Unlust das an sich zu Verabscheuende sei [68]). Epikur hält diese Behauptung für so durch sich selber einleuchtend, daß er nur wie zum Ueberfluß auf die Thatsache sich beruft, die Lust werde von allen lebenden Wesen als das ihnen Gemäße (*συγγενικόν*), oder als dasjenige angestrebt, wodurch sie ohne Rücksicht auf ein andres dadurch zu Erreichendes, durch sie selber zu dem ihnen angemessenen Zustand gelangten [69]). Da jedoch unverkennbar die Lustempfindungen dem Grade und der Art nach verschieden sind, so müssen wir zur Erreichung eines höheren und gesicherten Genusses, Unlust uns oft gefallen lassen und zur Vermeidung einer größeren Unlust, auf die sie zur Folge habende Lust verzichten [70]). Wird nun aber

---

68) Sext. Math. VII, 203 (10). Das Streben nach Genuß soll daher auch Gesittung und Staatseinrichtungen, überhaupt alles Schöne und Weise hervorgerufen haben, Colotes und Metrodorus b. Plut. in Col. 30.

69) Epic. b. Diog. 128 sq. *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ ἀγαθόν . . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν. . . . ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. κτλ.* vgl. 141. 137. Cic. Fin. I, 7. 9. 14. II, 10. Tusc. V, 33. Sext. Math. XI, 96. Plut. Col. 37. Seneca de Otio sap. 32. Plut. adv. Col. 27. — Stob. Ecl. II, 58 (*τέλος*) *τὸ οἰκείως διατιθέναι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλό τι τῆς ἁπάσης ἐπιβολῆς.*

70) Epic. b. Diog. 129 . . *ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας κτλ.* vgl. Cic. u. A. u. U. (68).

das Lustbedürfniß durch das Bewußtsein eines Mangels hervorgerufen, so daß wir der Lust ohne vorangegangenes Unlustgefühl nicht bedürfen würden, so muß, schließt Epikur, das befriedigende Gefühl der Schmerzlosigkeit, wenn zum unerschütterlichen Zustand geworden, das Endziel unsrer Bestrebungen sein; also nicht, wie eine Richtung der Kyrenaiker, die des Theodorus, behauptet hatte, eine durch die einzelnen erregenden Lustempfindungen zu erreichende Summe des positiven Genusses, sondern die Empfänglichkeit für jeden Genuß, der den befriedigten Zustand der Ruhe (die *ἡδονὴ καταστηματική*) zu fördern oder wenigstens nicht zu stören im Stande. Er wird als Unerschütterlichkeit der Seele bezeichnet: erregende Freudigkeit und Wohlgemuthheit sollen in ihr in ihrer Wirksamkeit sich zeigen, als Faktoren in sie aufgenommen werden[71]. So begreift sich wie Ep. die Herrschaft des Geistes, die er hier ohngleich entschiedener als auf dem Gebiete der Erkenntniß anerkennt, als das zu erreichende Ziel, daher als höchstes Gut die Einsicht, betrachten konnte, und andrerseits im Einklang mit seiner Kanonik, behaupten mußte, daß unmittelbar das an sich Anzustrebende die Lust sei, wenn auch als Mittel zur Erreichung jenes höchsten Zwecks; ja daß ein von der Sinnenlust völlig gesondertes Gut gar nicht denkbar sei, oder wie Metrodor es schroff ausdrückte, daß das Gute sich auf den Bauch beziehe[72]. Zur Vermittelung

---

71) Epic. b. Diog. 128 *τούτων γὰρ (τῶν ἐπιθυμιῶν) ἀπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.* 136 *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.* 139. 144. 131 *μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν.* Lucret. II, 14 O miseras hominum mentes, o pectora caeca! . . . . nonne videre Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut cui Corpore seiunctus dolor absit, menti' fruatur Iucundo sensu, cura semotu' metuque? vgl. Cic. de Fin. I, 11. 13. Plut. non p. s. vivi sec. Ep. 7. adv. Col. 27.

72) Epic. b. Diog. 6. Cic. Tusc. III, 18. de N. Deor. I, 40. de

dieses Gegensatzes wird hervorgehoben, daß zur Befriedigung der einfachen Lebensbedürfnisse und zur Erreichung der Schmerzlosigkeit nur Weniges erforderlich sei [73]), namentlich gleichmüthige Erwartung der Zukunft und Abwendung des Gemüths von erduldeten oder etwa zu erwartenden Uebeln; daher Epikur auch den Rath der Kyrenaiker entschieden verwarf, zu leichterer Ertragung zukünftiger Uebel die Möglichkeit ihres Eintreffens sich stets gegenwärtig zu halten. Wir sollen vielmehr der Vergegenwärtigung von Uebeln dadurch widerstehn, daß wir den Geist mit der Erinnerung an die mancherlei vorangegangenen und noch zu erwartenden Lustempfindungen erfüllen [74]), und uns gegenwärtig erhalten, daß der Grund, der Glückseligkeit mehr in uns als in den Dingen sich finde, mit Ueberlegung Mißgeschick erdulden daher besser sei als ohne Ueberlegung vom Glück begünstigt zu werden [75]). Sei ja auch die Zu-

---

Fin. II, 10. — Gegen Timokrates, der nicht zugeben wollte, *omnia quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri*, und der die Liebe zum Vaterlande nicht verläugnen mochte, schrieb sein Bruder Metrodorus, Cic. Tusc. III, 15. de N. D. I, 40. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 16.

73) Epic. b. Diog. 11. 130 *καὶ τὴν αὐτάρκειαν δ' ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι· καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.* vgl. 131. 133. 140. 144. 146. Stob. Serm. XVII, 23. 30. Aelian. V. H. IV, 13 *ᾧ ὀλίγον οὐχ ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν.* Stob. Serm. XVII, 30. vgl. Seneca Ep. 9. de vita beata 12. Cic. Fin. I, 14. 19. Tusc. V, 9. Lucret. II, 16 (68). vgl. V, 1390. 115.

74) Cic. Tusc. III, 13 Epicuro autem placet opinionem mali aegritudinem esse natura, ut quicunque intueatur in aliquod maius animo malum, si id sibi accidisse opinetur, sit continuo in aegritudine. Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent, sed insperato et non opinato malo.

75) Epic. b. Diog. 144 *βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε.* vgl. Stob. Ecl. II, 354. Cic. Fin. I, 19. Metrodorus b. Cic. Tusc. V, 9. 135 *κρεῖττον εἶναι . . εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.* Metrodorus *ἐν τῷ περὶ*

kunft weder ganz unser (von unsrem Willen abhängig), noch auch ganz nicht unser, so daß wir weder zuversichtlich hoffend, noch auch verzagend ihr entgegenzusehn hätten [76]). Vorzüglich aber sollen wir bedenken daß der Schmerz theils je intensiver, von um so kürzerer Dauer sei, und theils durch das Bewußtsein seiner mächtig zu sein, sich überwinden lasse, so daß der Weise selbst auf der Folter sich glücklich fühlen könnte [77]). Einsicht mit Willenskraft gepaart ist daher das höchste Gut. Es zu erreichen oder ihm sich anzunähern, haben wir auf dem Gebiete des Handelns wie auf dem des Erkennens die auf leeren Vorstellungen beruhenden Begehrungen zu beseitigen, daher die natürlichen von den unnatürlichen, und unter ersteren wiederum die auf wirklichem Bedürfniß beruhenden nothwendigen von den nicht nothwendigen zu unterscheiden, und letzteren keinen Werth beizulegen, den sie nicht haben [78]). Lucretius wird

---

τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμῖν αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, b. Clem. Alex. Strom. II, 417.

76) Epic. b. Diog. 127 *μνημονευτέον δ' ὡς τὸ μέλλον οὐθ' ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτ' ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.*

77) Epic. b. Diog. 140 *οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, . . . αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.* vgl. 140. Cic. Fin. I, 15. — Id. ib. robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore et mortem contemnit. Diog. 117 sq. Cic. Tusc. V, 26. Seneca Epist. 66. Plut. n. p. suav. vivi s. Ep. 3. — Kurz vor seinem Tode und unter den heftigsten Schmerzen schrieb Epikur (b. Diog. 22) *ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ·* vgl. Cic. Fin. II, 30. Tusc. II, 7. Seneca l. l. Plut. n. p. s. vivi sec. Ep. 3 u. A.

78) Epic. b. Diog. 127 *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.* ib. 149 werden als natürliche und nothwendige bezeichnet *αἱ τὰς ἀλγηδόνας ἀπολύουσαι* (Lucret. II, 21 quae demant cunque dolorem), als natürliche und nicht nothwendige *αἱ ποικίλλουσαι μόνον τὴν ἡδονήν*, als weder nothwendige

nicht müde, mit sittlicher Entrüstung über die Verderbtheit seiner Zeit, zu zeigen, wie in der Unersättlichkeit der Begierden der Mensch zu wahrem Lebensgenuß nicht zu gelangen vermöge, wie er in Bangen und Verlangen, in eitelen Hoffnungen und Befürchtungen sich verzehre, von Furcht und Begierde beherrscht werde, wie die Furcht vor dem Tode keine Freude ungetrübt lasse, und verbunden mit ungezügeltem Verlangen nach den Gütern des Lebens, zu den furchtbarsten Verbrechen führe und dem Genuß eingebildeter Güter Hohn spreche[79]).

2. Solche Betrachtungen konnten ein edles Gemüth, wie das des Dichters, wohl veranlassen einer Lehre sich anzuschließen, welche, wenn auch weit entfernt die höhere Bestimmung des Menschen anzuerkennen, doch zeigte wie der Grund der drückendsten seiner Uebel in ihm selber liege und er durch Selbstbeherrschung ihnen zu begegnen vermöge. Selbstbeherrschung aber kann nicht bestehn ohne

---

noch natürliche, das Streben nach Ruhm aufgeführt, doch auch von den natürlichen und nicht nothwendigen manche auf κενὴ δόξα oder κενοδοξία zurückgeführt. vgl. Cic. Fin. I, 13. Tusc. V, 33. Von der zweiten Art heißt es: obscoenas voluptates ... forma, aetate, figura metiendas putant, ab iisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo aut officium aut fama postulet: omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit. vgl. Plut. n. p. suav. v. sec. Ep. 3.

79) Lucret. V, 1428 Ergo hominum genus in cassum frustraque laborat Semper et in curis consumit inanibus aevom. vgl. II, 14. — III, 1080 Sed dum abest quod avemus, id exsuperare videtur Cetera: post aliud, cum contigit illud, avemus, Et sitis aequa tenet vitai semper hiantis. — V, 1149 Inde metus maculat poenarum praemia vitae. III, 37 Et metus ille . . . Funditus humanam qui vitam turbat ab imo, Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam Esse voluptatem liquidam puramque relinquit. — ib. 63 . . haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur. — ib. 59 Denique avarities et honorum caeca cupido, Quae miseros homines cogunt transscendere fines Iuris cet. ib. 87 Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis In tenebris metuunt, sic nos in luce timemus Interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam Quae pueri cet. vgl. die oben (51) angeführte Abhandlung Reisackers.

Anerkennung einer die Begierden beherrschenden Gewalt der Einsicht[80]), und um diese Gewalt ihr zu vindiciren, konnte Epikur, ohne seinen Standpunkt zu verlassen, hervorheben daß die sinnliche Lust von kurzer Dauer, nicht ohne vielfache Störungen, und daß die geistige Lust zur Herrschaft über die sinnliche berufen sei, sofern sie, im Unterschiede von letzterer, theils die gegenwärtige Lust durch Erinnerung an vorangegangene und Erwartung zukünftiger zu erhöhen und dadurch ihre Dauer und Stärke zu steigern, theils die gegenwärtige Unlust zu überwinden vermöge und so rein und unvergänglich werde (ein *χαίρειν* statt des *ἥδεσθαι*)[81]), wogegen denn auch die geistigen Leiden schmerzlicher und dauernder als die sinnlichen seien[82]).

Hat nun auch das epikureische Princip vor dem derjenigen Kyrenaiker, die das höchste Gut als Summe positiver Genüsse faßten, insofern den Vorzug, daß jenes nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke u. s. w. erreichbar sein könnte: so würde die positive Durchführung desselben gleichen, wenn nicht größeren Schwierigkeiten erliegen. Wie die Auswahl unter den sich darbietenden Genüssen treffen, wenn

80) Lucret. V, 1423 Quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit. vgl. 1430. — Epic. b. Diog. 132 . . *νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος (τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον). τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις.*

81) Cic. Tusc. V, 33 omniaque, iucunda quamquam sensu corporis iudicentur, ad animum referri tamen; quocirca corpus gaudere tam diu, dum praesentem sentiret voluptatem; animum et praesentem percipere pariter cum corpore, et prospicere venientem, nec praeteritam praeterfluere sinere cet. vgl. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 5 *καὶ τὸ μὲν ἡδόμενον, ὥς φησι, τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὖθις δὲ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες.* vgl. c. 3 u. Epic. b. Diog. 136 (71).

82) Epic. b. Diog. 137 *ὁ δὲ* (Epikur, im Gegensatz gegen die Kyrenaiker) *τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.*

nicht jene unerschütterliche Seelenruhe bereits erreicht wäre? die dürftigen Unterscheidungen können ohnmöglich dazu hinreichen. Daher denn auch Epikur, gleich den Stoikern, zur Ausbildung eines Ideals des Weisen seine Zuflucht nimmt, aber dadurch mit seiner Grundvoraussetzung in Widerstreit geräth, der zufolge unser Erkennen wie Handeln lediglich durch die Empfindung (das *πάθος*) bestimmt werden soll, so daß alle unsre Einsicht in ihr wurzele und über sie nicht hinausreiche. Die Unterscheidung von Seele und Geist kann nicht ausreichen, da letzterer alles ihm eigenthümlichen Inhalts beraubt ist. Woher soll der Geist zur Beherrschung der Sinnlichkeit die Kraft entnehmen, wenn er ohne allen eigenthümlichen Inhalt ist? Epikurs Polemik gegen die Apathie der Stoiker konnte daher nur darauf beruhen daß diese diesem Begriff die lebendigen Wurzeln entzogen, auf welchen ihrer Lehre zufolge unser geistiges Bewußtsein beruhen sollte[83]; und eines ähnlichen Fehlers machte er, nur in andrer Weise, sich selber schuldig. Sagen wir daher lieber, ein die Folgerichtigkeit seines Systems durchbrechendes sittliches Bewußtsein habe in der Unterscheidung von Seele und Geist und in dem Ideal des Weisen sich geltend gemacht und eben damit das System mit dem natürlichen sittlichen Gefühl sich wiederum in Einklang gesetzt, so daß Lukretius die Qualen des Schuldbewußtseins in einer Weise beschreiben konnte[84]), die über das Bedauern, falschen Vorstellungen sich hingegeben zu haben, weit hinausreicht.

3. Aehnlich verhält sichs mit der epikureischen Tugendlehre und mit manchen Aeußerungen über sittliche Verhältnisse. Frei-

---

83) Plut. non p. s. vivi sec. Epic. 20 *τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν ὑφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν (λέγουσιν), ὠμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκράτου καὶ λύσσης.* Gegen die Stoiker waren auch wohl Epikurs W. gerichtet (b. Diog. 136) *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.*

84) Lucret. III, 1016 . . Quae tamen (die Strafen der Unterwelt) etsi absunt, at mens sibi, conscia factis, Praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis cet.

lich sollen die Tugenden, als Mittel zur Verwirklichung der Glückseligkeit, keinen Werth an sich haben, jedoch untrennbar mit dieser verbunden sein. Der Vernünftigkeit (*φρόνησις*) mußte die erste Stelle angewiesen werden; nur sie vermag uns von eitlen Begierden und Hoffnungen zu befreien, den Schmerz ertragen zu lehren und zu heiterem naturgemäßen Leben zu führen[85]). Ihr schließen die Besonnenheit und Tapferkeit sich an, die, wie es scheint, den Lehren der Weisheit die nachhaltige Kraft der Gewöhnung verleihen sollen. Nicht minder soll die Gerechtigkeit unsre Beziehungen zu den Göttern und Menschen feststellen und uns gegen die Folgen der Ungerechtigkeit sichern[86]). Bei dieser Abhängigkeit der übrigen Tugenden von der Weisheit mochte Epikur eingehendere Bestimmungen über dieselben für überflüssig halten. Um so lieber aber ergeht er sich in Schilderungen des vollkommen in sich befriedigten Lebens des Weisen. Durch die unerschütterliche Festigkeit seiner Ueberzeugungen lebt er unter allen Verhältnissen glücklich, weiß die Gewalt der Begierden und Leidenschaften zu bemeistern, überall das Richtige in rechter Art zu thun, dankbar und mitleidig zu sein, ohne in seiner Ruhe sich stören zu lassen. Unter allen Ver-

---

85) Diog. 138 *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τεχνὰς δεῖ αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὑτὰς κτλ.* Epic. b. Plut. adv. Col. 17 *ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ, καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς κενάς, καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας.* Cic. Fin. I, 13. Seneca Epist. 85 Epicurus quoque iudicat, qui virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas, quae ex virtute est, non ipsa virtus. — Epic. b. Diog. 140 *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως.* vgl. 132. 138. Cic. Fin. I, 16. 19. Tusc. V, 9. Sen. Ep. 85. 33. de vita beata 12.

86) Epic. bei Diog. 132 sqq. vgl. Cic. Fin. I, 13. 19. — ib. 14 temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis, rationem ut sequamur, monet. Nec enim satis est iudicare quid faciendum non faciendumve sit; sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum. — ib. 15. vgl. Diog. 120. — Epic. b. Diog. 144 *ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.* Cic. Fin. I, 16.

hältnissen glücklich, wandelt er wie ein Gott unter den Sterblichen, der Gewalt des Schicksals entzogen, der Unverlierbarkeit seiner Weisheit sicher, und daß sie durch Zeitdauer weder vermehrt noch vermindert werden könne[87]). So sehen wir, wie Ep., gleich den Stoikern, durch maßlose Ueberhebung die Blößen seiner Theorie sich selber verbirgt.

4. Dieselbe Gesinnung findet sich in den einzelnen vom Ep. aufbehaltenen Mahnungen und Vorschriften. Von eigentlicher Pflichtenlehre kann bei ihm nicht die Rede sein; möglichst ruhiger Lebensgenuß ist das von ihm angestrebte Ziel; was den fördert, sei es sinnlicher oder geistiger Genuß, wie der der Kunst, ist anzustreben, soweit er den inneren Gleichmuth und die Herrschaft über uns selber nicht bedroht[88]). Das ihm zuträgliche Maß des Genusses muß jeder selber bestimmen; allgemeine Maßbestimmungen versucht Epikur nicht aufzustellen; er warnt nur einerseits vor den sich stets steigernden Verlangen und Begehren, und vor falscher

87) Cic. Fin. I, 19. Tusc. V, 27. 28. — Epic. b. Diog. 135 *ζήσῃ δ' ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.* vgl. Stob. Serm. XVII, 30. Seneca Ep. 25. — Diog. 117 *τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπαλλάττειν ἑκόντα.* Epic. b. Diog. 126 *ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται.* 145 *ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.* vgl. Cic. Fin. I, 19. Seneca Ep. 8 philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas. Diog. 121 *μόνον δὲ τὸν σοφὸν ὀρθῶς περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι.* ib. Menag. Plut. ad. Col. 19 *μηδὲν ἀμεταπείστως πεπεῖσθαι μηδένα πλὴν τὸν σοφόν.* Viele ähnliche überschwengliche Worte über die Weisheit bei Gassendi und Menagius zum Diog. L. ll. ll.

88) ob. Anm. 85. Diog. 118. Nur das leidenschaftliche Haschen nach Sinnengenuß und soweit er sich durch schlimme Folgen rächt, soll vermieden werden. Ebenso die Sorge um Erlangung von Mitteln für denselben, sofern sie dem Genuß des nur einmal uns vergönnten Lebens entgegentritt, Epik. u. Metrodor. b. Stob. Serm. XVI, 28. 20. vgl. Diog. 120. 121. — ib. 121.

Schätzung dessen was Genuß gewähren soll, andrerseits vor der die Thätigkeit abtödtenden Apathie ([88]). Die Nothwendigkeit der Staatsgemeinschaft erkennt er an, jedoch nur soweit sie Schutz gewähre, mithin gegen Störung des Lebensgenusses sichere[89]); und das scheint ihm die monarchische Verfassung am sichersten zu erfüllen. An den Staatsgeschäften sich zu betheiligen will er nur solchen verstatten, die ihr Uebermaß an Kraft nicht besser zu verwenden oder gegen Erduldung von Unbilden sich nicht anderweitig zu sichern wissen[90]). Gegen Fremdherrschaft scheint sich sein Gefühl nicht gesträubt zu haben, wiewohl der Nationalstolz des Griechen in ihm noch nicht erstorben war[91]). Von der höheren Bedeutung des Staates hatte er keinen Begriff und daher wohl auch nicht den Trieb an einer Staatslehre sich zu versuchen. Auch die Naturbestimmtheit des Familienlebens wollte er nicht anerkennen und sich ihm nur soweit fügen, soweit es ohne zu große Belästigung geschehen könne[92]). Ohngleich mehr Sinn zeigte er für das persönliche Verhältniß der Freundschaft, und wenngleich er es, sei-

---

89) Stob. Serm. LIII, 139 *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.* vgl. Colotes b. Plut. adv. C. 30 u. 31. Daß die Menschen durch *φυσικὴ κοινωνία* unter einander verbunden seien, wollte er nicht zugeben, Epictet. Diss. II, 20, 6, und ebenso wenig Naturbestimmtheit des Rechts: nur Furcht vor Strafen bestimme den bestehenden Gesetzen, so lange sie bestehen, sich zu fügen. Diog. 150 sqq. Seneca Ep. 97. Plut. adv. Col. 34. So führt auch Lucretius V, 1150 sqq. die Entstehung der Staaten auf das Bedürfniß gegenseitiger Sicherung zurück.

90) Epic. b. Diog. 140. — Seneca de Otio sap. 30. Plut. tranq. anim. 2.

91) Metrodor. b. Plut. adv. Col. 31 *οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σώζειν κτλ.* — Epikur wollte den Griechen die Philosophie vorbehalten, Clem. Alex. Strom. I, 302 extr. *ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἔμπαλιν ὑπολαμβάνει μόνους φιλοσοφῆσαι Ἕλληνας δύνασθαι.* vgl. Diog. 117.

92) Diog. 119. Lucret. V, 1009 sqq. Plut. adv. Col. 34. vgl. Epict. Dissert. I, 23, 3. II, 20, 20. — Metrodorus verspottet die Gesetzgeber und Urheber von Staatstheorien, Plut. adv. Col. 33. Id. non p. s. vivi sec. Epic. 3.

ner Grundansicht gemäß, doch wiederum als ein Mittel betrachtete, den selbstigen Genuß zu steigern, so suchte doch ein Theil der Schule ihr eine höhere Bedeutung abzugewinnen, indem man hervorhob, daß die Freundschaft ihren Zweck nur in dem Maße erreiche, in welchem die Freunde einander nicht minder als sich selber liebten, und daß das auch von dem Weisen stillschweigend anerkannt werde [93]). Auch Epikur selber bezeichnet die Freundschaft als das höchste der Lebensgüter, für welches der Weise die größten Schmerzen und selbst den Tod zu erdulden bereit sein müsse. Ebenso erklärte er sich nur darum gegen Gütergemeinschaft, weil sie unter Freunden schon an sich statt finde [94]). In der That scheint sich auch diese höhere Auffassung der Freundschaft im Leben der Epikureer bewährt zu haben, wenngleich die Grundansicht darin sich wiederum Bahn gebrochen haben mag, daß sie durch gegenseitige Schmeichelei die Freundschaft zu würzen suchten [95]). Doch wollen wir nicht verkennen daß ein natürliches sittliches Gefühl auch in dem Rathe, ausgezeichnete Männer sich zu Vorbildern zu wählen, sowie in der Uebung und Empfehlung der Milde und des Mitleids, auch in dem Worte sich unverkennbar zeigt, daß es höheren Genuß gewähre Wohlthaten zu erweisen als zu empfangen [96]). Vor der Härte und Lieblosigkeit sittlicher Anforderungen, wie wir sie bei den Stoikern nicht selten finden, wurden die Epikureer durch das bei ihnen stattfindende Vorwalten des Gefühlslebens gesichert.

5. Wie wenig auch die epikureische Schule weitere Ausbildung des Systems sich angelegen sein ließ, so scheint doch schon früh

---

93) Epic. b. Diog. 148. vgl. Diog. 120. Seneca Ep. 9. Cic. Fin. I, 20. — Cic. ib.

94) Epic. b. Diog. 148. vgl. Seneca Ep. 29 u. 11. — Plut. adv. Col. 8. — Diog. 11.

95) Cic. Fin. I, 20. II, 25. Plut. n. p. suav. vivi sec. Ep. 15. 16. adv. Col. 17. Diog. 5.

96) Seneca Ep. 11. 25. — Diog. 118. 121. vgl. 9 sq. Cic. Tusc. II, 19. Fin. I, 25. — Plut. non p. suav. vivi sec. Ep. 15. vgl. Seneca Ep. 85 Sed ne nobis fiat invidia, scito idem dicere Epicurum; Metrodorus certe ait, solum sapientem referre gratiam scire. vgl. Diog. 118.

eine rechte und linke Seite in ihr auseinander getreten zu sein, sofern die Einen die Konsequenzen des Grundsatzes ungescheut zogen, die Andren sie zu bemänteln oder zu ermäßigen suchten. Zu ersteren gehörte der von Epikur hochgehaltene und vor ihm gestorbene Metrodorus, zu letzteren dessen Bruder ([92]). Auch sonst finden sich einige Spuren der Abweichung von der Strenge des Princips ([93]). Im Uebrigen erhalten wir nur ein dürres Namenverzeichniß der einander folgenden Schulhäupter: Hermachus, Polystratus, Dionysius, Basilides. Von den darauf folgenden zehn bis auf Augustus werden nur Protarchus, sein Schüler Demetrius der Lakonier, Diogenes aus Tarsus, und als Epikureer (wir wissen nicht, ob unter ihnen auch Schulhäupter), außer dem Schüler Epikurs Kolotes, charakterisirt durch Plutarchs gegen ihn gerichtete Schrift, die beiden Ptolemäus aus Alexandria, der weiße und schwarze, Diogenes aus Seleukia, Lysias aus Tarsus, Apollodorus und sein Schüler Zeno aus Sidon genannt[97]). Selbst von dem vorzüglich hochgehaltenen schreibseligen Metrodorus erfahren wir nur wenig Erhebliches. Allerdings ist uns mit den Schriften dieser Männer die Kenntniß der Art verloren gegangen, wie sie angreifend und vertheidigend gegen ältere und neuere philosophische Theorien sich verhielten; doch ist der Verlust nicht hoch anzuschlagen, wenn ihre Polemik nicht eine eindringlichere war als die des Kolotes, soweit Plutarch uns Kunde davon gibt. Dagegen eröffnen uns die herkulanensischen Rollen Einblick in die griechische Literatur der Epikureer, wie sie um die Zeit Cicero's durch Phädrus und Philodemus vertreten ward; und so viel ersehen wir aus den allerdings sehr lückenhaft uns erhaltenen Büchern, daß eine traurigere Popularphilosophie kaum jemals bestanden haben mag. Philodemus, der in seiner Zeit hoch gehalten und als erotischer Dichter gerühmt ward, handelt von der Rhetorik, die schon Plato u. A. als schlechte Kunst (κακοτεχνία) bezeichnet hatten[98]), von Oekonomik,

97) s. das wohl noch zu ergänzende und zu berichtigende Verzeichniß bei Gassendi de vita et morib. Ep. II, 6.

98) Sext. Math. II, 12. vgl. Diog. 13. Dion. de comp. verb. c. 24. —

von einzelnen Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern, indem er in schildernder Weise von den epikureischen Lehren Anwendung macht. In ähnlicher Art sucht er in den Charakteren der homerischen Iliade die Vortheile der Tugend und Nachtheile des Lasters nachzuweisen [99]), und soll in einer andren gegen die Stoiker

---

Philodemi de Rhetorica lib. quartus, edidit Leonardus Spengel (in den Abhandl. der philosoph. philol. Klasse der k. Bayerschen Akademie der Wissenschaften III, 1. 1840). Rhetorica ex Herculanensi papyro lithographice Oxonii excisa (lib. IV, es kommen hinzu zwei rhetorische zuerst von Scotti Neapol. 1832 herausgegebene Bücher.) restituit cet. E. Gros. Paris. 1840. Das erste unter diesen Büchern, das vierte der Rhetorik, geht in einige Einzelheiten der späteren griechischen Rhetorik ein und enthält einzelne Angaben aus oder über Demetrius Phalereus, Hieronymus, Kalippus u. A.; in den beiden andren finden sich fast nur weitschweifige Betrachtungen über die Werthlosigkeit der Rhetorik wie überhaupt, so für Politik, — und Erhebung der Philosophie über beide.

99) *Ἀριστοτέλους οἰκονομικός, ἀνωνύμου οἰκονομικά, Φιλοδήμου περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, coniuncta edidit et adnotationem adiecit Carol. Goettlingius, Ienae 1830. Philodemus' Abhandlungen über die Haushaltung und über den Hochmuth 2c. griech. und deutsch von J. A. Hartung. Leipzig 1857. Der Oekonomikos enthält Einreden gegen die xenophontisch-sokratische Oekonomik und gegen die des Theophrast (wahrscheinlich diejenige, deren Abschnitt uns unter Aristoteles' Namen erhalten ist, s. Schömann's Greifswalder Sommerprogramm v. J. 1839); demnächst Erörterungen über das Verhalten des Philosophen oder Weisen bei dem Erwerb und der Bewahrung des Vermögens, ganz im Sinne der Epikureer, namentlich des Hermachus. — Auch die Abhandlungen über die Musik (Herculanensium voluminum tom. I., im Auszuge deutsch v. Ch. G. von Murr, Berlin 1806) und *περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ λαοῦ* (Oxf.) sowie *περὶ ποιημάτων*, nach dem Oxforder Steindruck, von Friedr. Dübner (Philologis Gothae conventum agentibus, Paris. 1840) betrachten ihre Gegenstände lediglich vom Standpunkte der epikureischen Ethik, jedoch die mythologischen mit Charakterzeichnung homerischer Helden. — Dem Inhalte nach sind erheblicher die Bruchstücke aus dem Werke über die Tugenden und Laster (s. oben). So wird das Bild des Hochmuths (*ὑπερηφανία*) in der Weise der theophrastischen Charaktere gezeichnet und werden ihm zur Seite gestellt und von ihm, wie unter einander unterschieden die Charaktere des

gerichteten Schrift[100]) und im Gegensatz gegen die Volksvorstellungen, die Maße der Körper der Götter, ihre Nahrung, ihre Wohnungen und Hausgeräthe, die Gegenstände ihrer Unterhaltung, ihre Sprache (denn die muß ihnen zukommen, nicht aber Schlaf) erörtern und die Zurückführung derselben auf die Gestirne beseitigen. Auch Phädrus[101]) eifert gegen die Annahme der Stoiker, daß die

---

Hochsinnigen (der μεγαλοψυχία), des Selbstischen (αὐθάδης), des seine Meinungen für die allein richtigen haltenden (αὐθέκαστος), des Allwissers (παντειδήμων), des Scheinheiligen (σεμνοκόπος), des scheinbar Bescheidenen (εἴρων), des Wegwerfenden (εὐτελιστής) und des Vernichtenden (οὐδενωτής). Es wird gezeigt, wie sie sich selber schaden und ihren Zweck verfehlen. Vorzüglich die Charaktere des Aristo scheint Philodemus vor Augen gehabt zu haben. — Cicero nennt Tusc. II, 35 extr. Philodemus, nebst dem Syro: quum optimos viros, tum doctissimos homines. In der Rede in Calpurn. Pison. 29 bezeichnet er ihn, ohne ihn zu nennen, als Graecus facilis et valde venustus . . . non philosophia solum sed caeteris etiam studiis . . . perpolitus. Poema porro facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans, nihil ut fieri possit argutius. Auch Horatius, Sat. I. 2, 120, erwähnt seiner ehrenvoll; vgl. das ihm zugeschriebene Epigramm bei Jacobs II, 72. Athenäus X, 445, a führt von Philodemus, nicht Philonnestos, wie eine andre Lesart besagt, eine Schrift περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως an; auch Diog. 3 beruft sich auf Φιλόδημος . . ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως.

100) περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς. Ich habe die Abhandlung nicht selber gesehn und berichte nach den Aussagen eines Artikels im Edinburgh Review v. 1862.

101) περὶ φύσεως θεῶν. Daß Phädrus der Verfasser sei, ist höchst wahrscheinlich, s. Phaedri Epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura Deorum fragmentum instauratum et illustratum a Chr. Petersen, Hamburgi 1833. Das Bruchstück erhält einige Bedeutung durch die darin enthaltenen Angaben über die stoischen Deutungen der Götterlehre, entlehnt aus den Schriften des Chrysippus und des Diogenes von Babylon. Phädrus wird wiederholt als Freund Marcus Piso's und als sein eigner vom Cicero angeführt (ad Famil. XIII, 1. de Fin. V, 1. vgl. Philipp. V, 5), und ihm scheint Cicero in der Darstellung der epikureischen Lehre, namentlich in den Büchern von den Göttern, sich angeschlossen zu haben, vgl. Krische's Forschungen S. 366 ff. In den neuerlich erschienenen Heften: Her-

(wahre) Gottheit mit dem All zusammenfalle und die Mehrheit der Götter auf die Elemente und Naturkräfte zu beziehn sei. Bewandert in der Literatur, auch der poetischen, sind beide Epikureer, und so auch diese ihre Bücher von einiger Wichtigkeit für die Geschichte der Literatur. Aber wie verkommen mußte die Zeit sein, in der man fast ein Tausend solcher Schriften aufspeicherte; mehr Nahrungsstoff enthält denn doch selbst unsre Romanenliteratur. Und wie unendlich erhebt sich Lukretius über seine epikureische Zeitgenossen; freilich auch nicht wenig über die römischen Großen, die bei Cicero das epikureische Lehrgebäude vertreten. In Rom zählte das epikureische System eine Anzahl ehrenwerther Männer zu seinen Anhängern; außer dem L. Torquatus und K. Vellejus, den Vertretern der epikureischen Lehre bei Cicero, seinen vertrauten Freund, Pomponius Attikus, K. Kassius, K. Trebatius u. A. Vorzüglich Phädrus scheint auf sie eingewirkt zu haben. Auch zur Zeit der Antonine und selbst des Ambrosius, war die Schule noch nicht erloschen, und Diogenes Laërtius handelt von ihr besser und ausführlicher, als von irgend einer andren, mit unverkennbarer Vorliebe.

---

culanensium voluminum nova collectio, Napoli 1861 sq., die lediglich den Text der seit lange gestochenen Tafeln enthalten, finden sich neue Bruchstücke des Werkes des Philodemus *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, und doch wohl dazu gehörig: *περὶ ὀργῆς*, *περὶ κολακείας* (fasc. 1. 2. 3) und neben einigen unbezeichneten Fragm., *πραγματείας* und *πρὸς τοὺς* . . (fasc. 3 u. 4). Alle diese Bruchstücke harren noch ihres Entzifferers und Erklärers.

Zweiter Abschnitt.

Die Stoiker.

I. Zeno und die Anfänge der Stoa.

Die Gegenfüßler der Epikureer und doch gleich ihnen, der von platonisch-aristotelischer Forschung sich abwendenden Periode der Philosophie angehörig, waren die Stoiker; ächte Sokratiker insofern allerdings, daß sie im Anschluß an die Kyniker, im sittlichen Handeln, nicht in irgend welchem Wohlergehn, das an sich Anzustrebende, d. h. die wahrhaft und ausschließlich befriedigende Lebensbestimmung finden zu können überzeugt waren. Die Licht- und Schattenseite dieser Richtung scheint sich schon in ihrem Urheber bestimmt ausgesprochen zu haben, wenngleich sie ihre wissenschaftliche Ausbildung erst durch die sich an einander schließenden Bestrebungen seiner Nachfolger erhielt.

Zeno, der Sohn des Mnaseas aus Kition, einer ursprünglich von Phönikiern gegründeten griechischen Stadt der Insel Kypros [1]), soll schon früh durch ein ihm zu Theil gewordenes Orakel

---

1) Mnaseas wird Zeno's Vater von der Mehrzahl der Berichterstatter genannt; andre ihm beigelegte Namen sind zweifelhaft, s. Menag. zu Diog. L. VII, 1. — Ueber Kition s. Strabo XIV, 6. Wiewohl ältere Stoiker, wie Persäus und Chrysippus, einzelner Lebensverhältnisse Zeno's erwähnt und Apollonius der Tyrier, etwas älter als Strabo, und Antigonus Karystius (Athen. VIII, 345, d) ausführlicher, wie es scheint, davon gehandelt hatten, so lassen sich doch nur wenige Thatsachen mit Sicherheit feststellen.

auf Philosophie hingewiesen [2]), sich ihr ganz gewidmet haben, nachdem er durch einen in der Nähe des Piraeeus erlittenen Schiffbruch, zwei und zwanzig oder nach Andren dreißig Jahre alt [3]), sich veranlaßt gesehn nach Athen überzusiedeln. Mag er seine Habe im Schiffbruch eingebüßt haben, oder, was ohngleich unwahrscheinlicher ist, im Besitz eines fabelhaften Vermögens von 1000 Talenten geblieben sein [4]), — seine Mäßigkeit und Bedürfnißlosigkeit war sprichwörtlich geworden [5]), und bewundernde Anerkennung derselben scheint selbst im Spotte der Komiker durch [6]). Wenn auch ursprünglich sein schwächlicher Körper zu Abhärtung und einfacher Lebensweise ihn bestimmt haben sollte [7]), so scheint doch das Bestreben durch Unabhängigkeit von Bedürfnissen der Selbständigkeit sich zu versichern, frühzeitig hinzugekommen zu sein und ihn zum Krates geführt zu haben, dem er aber nur mit zwiefachem Vorbehalte sich anschließen konnte; denn weder mit der der Sitte Hohn sprechenden Lebensweise der Kyniker vermochte er sich zu befreunden, noch mit ihrer Nichtachtung freier und umfassender Wissenschaft [8]). Doch scheint er noch unter ihrem Einflusse seine Theorie vom Staate verfaßt zu haben [9]). Wann er sich gegen die Abmahnung des Krates, zum Megariker Stilpo gewendet [10]), erfahren wir nicht, und ebenso wenig Eingehendes über das Verhältniß zu

2) Nach Apollonius bei Diog. VII, 2. vgl. Suidas s. v.

3) Diog. ib. — Persaeus ib. 28, er sei zwei und zwanzig Jahre alt nach Athen gekommen.

4) Die verschiedenen Nachrichten von Zeno's Schiffbruch s. bei Diog. 2. 4. 5. vgl. die von Menagius zu Diog. 4 angeführten St. des Seneka und Plutarch. Ueber seine Vermögensverhältnisse ib. 5. 13.

5) Diog. 27 *τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος*. vgl. ib. 28.

6) Diog. 23. Clem. Al. Strom. II, 177 extr.

7) Diog. 26.

8) Diog. 3. 17. 22.

9) ib. 4. vgl. *τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν* (*τὴν πολιτείαν*) *γεγραφέναι*. Sie war zunächst gegen Plato's Politie gerichtet. Plut. de Stoic. rep. 8 *ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν*.

10) Diog. 2. 24. vgl. II, 114.

seinen beiden andren megarischen Zeitgenossen, Diodorus Kronus und Philo einerseits und zu den Akademikern Xenokrates und Polemo andrerseits [11]). Nur aus der Logik der Stoiker ersehen wir, daß sie in ihr ohngleich mehr den Megarikern als den Peripatetikern sich näherten. Nach vollendeten Lehrjahren — eine unverbürgte Nachricht dehnt sie auf zwanzig Jahre aus [12]) — eröffnete er seine Schule, für die er bereits vorher Anhänger gewonnen haben mußte, in der durch Polygnots Malereien ausgeschmückten Halle (Stoa Poikile), die früher ein Sammelort der Dichter gewesen war [13]). Von ihr wurden seine Schüler, früher Zenonier genannt, als Stoiker bezeichnet, gleichwie vorher die in dieser Stoa sich versammelnden Dichter geheißen hatten und später wahrscheinlich die Grammatiker hießen, die eben daselbst verkehrt haben sollen [14]). Zu den warmen Verehrern Zeno's gehörte König Antigonus Gonatas von Makedonien; denn wenn auch der auf eine vom Zeno abgelehnte Einladung des Königs bezügliche Briefwechsel das Machwerk eines späteren Rhetors ist, so doch nicht Grund ein zwischen beiden statt gefundenes und durch Persäus und Philonides, Schüler Zeno's und Begleiter des Königs, unterhaltenes Verhältniß zu bezweifeln [15]). Auch die Aufmerksamkeit des Ptolemäus von Aegypten soll er auf sich gezogen haben [16]). Ohngleich ehrenvoller aber ist das Vertrauen und die Verehrung, welche die Athener zu ihm dem Fremden hegten; denn mag auch die bekannte Erzählung, sie hätten bei ihm als dem vertrauenswürdigsten die Schlüssel der Burg niedergelegt, spätere Erfindung sein, die Aechtheit des Volksbeschlusses zu bezweifeln, dem zufolge ihm ein goldner Kranz und öffentliches Begräbniß im Keramikos zuerkannt ward, weil er die sich ihm anschlie-

---

11) Diog. 16. 25. — 2. 35. Suid. s. v. Cic. Acad. I, 9.

12) Diog. 4. vgl. 2.

13) Eratosthenes bei Diog. 5. ib. Menag.

14) Diog. l. l. Hesych. s. v.

15) Diog. 6. 17 sqq. ib. Aldobrandin. — vgl. Diog. 6. 13. 15. 36. Arrian. Epict. II, 13. Simpl. in Epict. c. 51. Aelian. V. H. IX, 26.

16) Diog. 24. Doch ist in Bezug auf dieselbe Geschichte bei Stob. Serm. XXXIII, 10 von Gesandten des Antigonus die Rede.

ßenden Jünglinge durch seine Lehre und sein dieser entsprechendes Leben auf den Weg der Tugend und Besonnenheit geführt habe, scheint nicht Grund vorhanden zu sein[17]). Das athenische Bürgerrecht soll er abgelehnt haben, um seiner ihn gleichfalls hochehrenden Vaterstadt nicht untreu zu werden[18]). Im Uebrigen werden aus seinem Leben nur einzelne, zwar theilweise den Schriften des Persäus, Kleanthes und Chrysippus entlehnte, aber wenig charakteristische Züge angeführt[19]). Aus ihnen ergibt sich, daß er ernsten, wenn auch nicht finstern Gemüthes, der großen Menge sich zu entziehen, nur mit zwei oder drei Freunden zu lustwandeln und in Untersuchungen sich zu vertiefen geliebt habe, ausführlichen und geschmückten Reden abgeneigt gewesen sei, geschickt und bereit zu kurzen schlagenden Antworten[20]). Weder das Geburts- noch das Todesjahr Zeno's sind wir im Stande festzustellen, und können die Angaben, er sei zwei und zwanzig oder gar dreißig Jahre alt nach Athen gekommen, habe zwanzig Jahre lang philosophischen Studien obgelegen und acht und fünfzig Jahre der Schule vorgestanden, nicht gelten lassen, selbst wenn wir die Nachricht, er sei acht und neunzig Jahre alt geworden, der glaubwürdigeren seines Schülers Persäus, der ihn im Alter von zwei und siebenzig Jahren sterben läßt, vorziehn wollten[21]). Um Ol. 130 soll er noch gelebt haben, und damit stimmt allerdings überein was über sein Schülerverhältniß zum Polemo, der Ol. 116, 2 die Leitung der akademischen Schule übernahm, von seinem Verkehr mit Antigonus Gonatas (er kam Ol. 124 zur Regierung) und mit Arkesilas, als jüngerem Zeitgenossen[22]), berichtet wird.

---

17) Diog. 6. — ib. 10 sqq. vgl. 15.

18) Diog. 12. Plut. de Stoicor. repugn. 4.

19) Diog. I. 15 u. s. w. Stob. Serm. passim.

20) Diog. 16. 26. — ib. 18. 24. dazu Menag. vgl. Stob. Serm. XXXVI, 19. 23. — Diog. 19 sqq. 23 sqq. ib. Menag.

21) Diog. (ob. 3). — 28. vgl. Lucian. Macrob. 19.

22) Cic. Acad. I, 9. II, 24.

Aus dem Verzeichniß seiner Schriften[23]), obgleich es augenscheinlich unvollständig ist und nur die nackten Titel anführt, läßt sich einigermaßen abnehmen, auf welche Gegenstände seine Forschung vorzugsweise gerichtet war. Es enthält Werke über die Ethik des Krates, über das naturgemäße Leben, über den Trieb oder die Natur des Menschen[24]), über das Angemessene (*περὶ τοῦ καθήκοντος*), über die Affekte[25]), über das Gesetz, über den Staat, über die hellenische Erziehung und über Kunst der Liebe. Der Physik angehörige Schriften werden erwähnt: von der Wesenheit[26]), vom All[27]), vom Gesicht und von den Zeichen. Von letzterer Schrift ist es jedoch zweifelhaft, ob sie der Physik oder Logik angehört haben mag. Unbezweifelt logischen Inhalts waren wohl die Bücher vom Begriff[28]), die Lösungen und Widerlegungen, seine Abhandlungen (*διατριβαί*), das Buch von den Worten (*περὶ λέξεων*). Außerdem werden ihm Allgemeines (*καθολικά*), homerische Probleme und Bücher über Poetik (*περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως*) beigelegt.

2. Die Schriften des Chrysipp und späterer Stoiker scheinen die des Zeno verdunkelt zu haben und selbst die warmen Anhänger der Schule zu den Büchern des Urhebers der Schule nicht häufig zurückgekehrt zu sein, weniger noch die auf uns gekommenen Berichterstatter; sie geben, oft verworren genug, Abrisse des stoischen Lehrgebäudes, bezeichnen nur gelegentlich, keinesweges durchgängig, was jedem der Hauptbildner desselben angehörte, und worin sie unter einander und von späteren Stoikern sich unterschieden. Wir können daher nur sehr im Allgemeinen und oft blos muthmaßlich ausmitteln, wie weit Zeno selber die Lehre geführt und noch weniger, wie er allmählich zu den Grundlinien derselben gelangt war. Anfangs scheint er den Kynikern sich eng angeschlossen zu haben, wie schon

---

23) Diog. 4. ib. Menag. Sorgfältige Untersuchungen über dieses Verzeichniß und seine Bestandtheile fehlen noch.

24) vgl. Diog. 87.

25) *περὶ τῶν παθῶν*, vgl. Diog. 110.

26) *περὶ οὐσίας*. vgl. Diog. 124.

27) *περὶ τοῦ ὅλου*. vgl. Diog. 142. 143. 145.

28) *περὶ τοῦ λόγου*. vgl. Diog. 39. 40.

das Wenige zeigt was sich aus oder über seinen Staat erhalten hat [29]). Auch in seinen Abhandlungen scheint sich noch viel Kynisches gefunden zu haben [30]). Daher wohl die Behauptung der folgenden Stoa: der Kynismus sei der Richtweg zur Tugend [31]). Die Dreitheilung der Philosophie hatte er in seinem Buche vom Begriff auseinander gesetzt und die auch von Chrysippus angenommene Abfolge: Logik, Physik, Ethik, befürwortet [32]). Gewiß aber ist er nicht Urheber des umfassenden Schematismus, in welchem wir die Logik und Physik der Stoiker behandelt finden [33]). Mit Recht ward behauptet daß er in der Logik seinen Vorgängern in Bearbeitung dieses Zweiges der Philosophie nachstehe [34]). Seine kurzen und knappen Schlußfolgerungen bedurften einer ausführlicheren Begründung, um der Kritik, besonders der Akademiker, Widerstand leisten zu können [35]). Für die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Logik machte er geltend, daß der Weise den

---

29) ob. Anm. 9. vgl. Diog. 32. 121. 129. Plut. de Alexandri fort. I, 6.

30) Sext. E. Hypotyp. III, 245. vgl. 205. adv. Math. XI, 191.

31) Diog. 121 *εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ.* vgl. Menag. zu d. St.

32) Diog. 39 *οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε ἐν τῷ περὶ Λόγου.* 40 *ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν, ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Λόγου καὶ Χρύσιππος κτλ.* Anders in Bezug auf Chrysipp Plut. de Stoicor. rep. 9. s. unten.

33) Diog. 84 *ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.*

34) Cic. de Fin. IV, 4 de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis. Ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta.

35) Cic. de N. D. II, 7 atque haec quum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugiunt Academicorum calumniam; quum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum. Die Richtung seiner Logik bezeichnet einigermaßen Plut. de Stoicor. rep. 8 *ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς.*

Täuschungen zu entgehn wissen müsse[36]). Ohne Zweifel führte auch schon er die Erkenntnisse auf Wahrnehmungen und diese auf die von der Seele empfangenen Eindrücke zurück[37]), deren nähere Bestimmung Kleanthes, Chrysippus u. A. von einander abweichend, unternahmen: ein sicherer Beweis daß sie bei Zeno noch fehlten. Ebenso möchte sich schon bei ihm die Eintheilung der Vorstellungen in glaubliche und nicht glaubliche, zugleich glaubliche und nicht glaubliche und weder glaubliche noch nicht glaubliche[38]), gefunden haben. Sie lag der Untereintheilung der glaublichen Vorstellungen in ergreifbare, d. h. nachweisbare, und nicht ergreifbare zu Grunde, die auf Zeno zurückgeführt wird[39]). Aber auch hier gehören die näheren Bestimmungen der folgenden Stoa[40]). Dagegen hatte schon Zeno die Zustimmung (συγκατάθεσις) im Unterschiede von dem blos Wahrgenommenen oder Empfundenen, dem freien Willen vorbehalten, und als verschiedene Momente, das Vorstellen, die Zustimmung, das Erkennen und das Wissen unterschieden, indem er ihr Verhältniß zu einander durch das bekannte Beispiel von der flach ausgestreckten Hand und von dem fortschreitenden Zusammendrücken der Finger veranschaulichte[41]). Als Abschluß der Wahrheit aber be-

---

36) Cic. Acad. II, 20 Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur, videre.

37) Sext. E. adv. Math. VII, 230 αὐτὸς οὖν (ὁ Χρύσιππος) τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως κτλ. vgl. 228. Cic. Acad. I, 11 (sensus) e quadam quasi impulsione, oblata extrinsecus.

38) Sext. ib. 242 sqq.

39) Cic. Acad. II, 6 . . visum (φαντασία) igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non potest ex eo unde non esset; id nos a Zenone definitum rectissime dicimus. vgl. c. 24.

40) Sext. adv. Math. VII, 253 οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.

41) Cic. Acad. I, 11 sed ad haec quae visa sunt et quasi sensibus accepta, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis

zeichnete er die richtige Vernunft[42]), welchen dann Chrysippus u. A. wiederum in seine Bestandtheile zerlegen wollten. An der Ausbildung der stoischen Lehre von den Kategorien, den Schlüssen, den Redetheilen und der Rhetorik scheint Zeno keinen oder nur geringen Theil zu haben. Die Rhetorik konnte ihm nur als Erweiterung oder Anhang der Dialektik gelten, nach dem von Cicero angeführten Gleichnisse, und schwerlich einer besonderen wissenschaftlichen Bearbeitung bedürftig scheinen[43]).

3. An der Spitze der zenonischen Physik scheint der Satz gestanden zu haben, daß alles Wirkende wie alles Bewirkte körperlich sei, mithin die Wirklichkeit auf das Körperliche sich beschränke[44]). Die Wesenheit, d. h. den Grund alles Seienden, nannte er den weder sich vermehrenden noch vermindernden Urstoff[45]). Doch aber war sie ihm

solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum, quum ipsum per se cerneretur, comprehensibile (καταληπτόν) . . sed quum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat . . . quod autem erat sensu comprehensum . . . ut convelli ratione non posset, scientiam cet. — II, 47 Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat; nam quum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, huiusmodi est. Deinde quum paullum digitos constrinxerat, assensus huiusmodi; tum quum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat . . . Quum autem laevam manum adverterat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, scientiam talem dicebat.

42) Diog. 54 ἄλλοι δὲ τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν.

43) Cic. Orator 32 Zeno quidem . . . quum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; quum autem diduxerat et manum dilatarat, palmae illius similem eloquentiam esse aiebat. vgl. de Fin. II, 6.

44) Acad. I, 11 discrepabat etiam ab iisdem quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis . . . nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus. Stob. Ecl. II, 90 ταῦτ' εἶναι φησὶν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει.

45) Diog. 150 οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην

das Ineinander des an sich leidenden qualitätslosen Stoffes (*ἄποιος ὕλη*) und der wirksamen Kraft, d. h. der Gottheit[46]). Die wirksame Kraft und den Grund aller Lebensthätigkeit meinte er im Feuer oder Aether zu entdecken[47]) und ward so veranlaßt auf Heraklits Lehre zurückzugehn. Ihr sich anschließend lehrte er, die Welt entstehe, wenn aus dem Feuer oder kraft desselben die Wesenheit durch die Mittelstufen der Luft und des Wassers, sich verflüssige und dann das Dichte zur Erde werde, das Lockere zur Luft und endlich wiederum zum Feuer sich verflüchtige[48]). Auch die heraklitische Lehre von dem periodischen Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung hatte Zeno sich angeeignet[49]). Die nä-

---

ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. vgl. Stob. Ecl. II, 70. I, 322.

46) Diog. 134 *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον, διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα ... Ζήνων . . ἐν τῷ περὶ Οὐσίας.* ib. Menagius. Stob. Ecl. I, 178 *Ζήνων . . ἐν τῷ περὶ Φύσεως δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.*

47) Cic. Acad. I, 11 statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus. II, 41 Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, qua omnia regantur. vgl. de N. D. II, 9. III, 14. Stob. Ecl. I, 60.

48) Diog. 136 *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ... λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ περὶ τοῦ Ὅλου καὶ Χρύσιππος κτλ.* vgl. 142. Stob. Ecl. I, 322. 304. 370. 414.

49) Stob. Ecl. 1, 414 *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα πρότερον ἦν.* Auch die Unterscheidung des *πῦρ τεχνικὸν* und *ἄτεχνον* gehört schon dem Zeno, ib. 538. vgl. d. folg. Anm.

heren Bestimmungen gehören auch hier seinen Nachfolgern, wie dem Chrysippus, Posidonius u. A. Das kraftthätige oder künstlerische Feuer (*τεχνικὸν πῦρ*) mußte ihm mit der Gottheit zusammenfallen; was aber Heraklit stillschweigend voraussetzte, daß es des Weltbewußtseins theilhaft sei, das sucht Zeno näher zu bestimmen und zu erweisen, indem er an die Stelle der die Welt beseelenden Kraft die Welt selber setzt, d. h. die Wesenheit derselben, und ihr Vernunft zueignet, sofern theils das Vernünftige (*τὸ λογικόν*) besser sei als das Vernunftlose, theils dem Ganzen einwohnen müsse was in den Theilen sich finde[50]). Aber nicht ein blos begleitendes Weltbewußtsein soll dem weltbildenden Feuer eignen, sondern ein vorsehendes, d. h. der ewige Gott durch die ganze Welt verbreitet, soll Alles hervorbringen (*δημιουργεῖν*)[51]). Gegen Zeno's fernere uns nicht erhaltene Bestimmungen des Begriffs der Gottheit scheint Aristo's Zweifel gerichtet zu sein, ob Gott ein belebtes Wesen sein könne[52]). Wiederum bezeichnet Zeno die

50) Cic. N. D. II, 22 Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via; censet enim artis maxime proprium esse, creare et gignere. Diog. 156 *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν κτλ.* — Sext. adv. Phys. IX, 104 *καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν· τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν. οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος κτλ.* 101 *Ζ. ὁ Κιττιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ κτλ.* vgl. Diog. 143. Cic. N. D. II, 8. Alexinus' Gegenargumentation b. Sextus E. l. l. 108 sqq. Cic. de N. D. III, 9. Diog. 109 sq.

51) Cic. N. D. II, 22 Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. I, 14 Zeno autem . . naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere, recta imperantem prohibentemque contraria. Diog. 134 *τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ (τῇ ὕλῃ) λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κ. ἐν τῷ περὶ Οὐσίας, Κλεάνθης κτλ.* vgl. 136. vgl. Seneca Ep. 65 u. A. Krische a. a. O. 370 f.

52) Cicero N. D. I, 14.

Gottheit als das stets das Richtige bewirkende, das Entgegengesetzte abwehrende Naturgesetz, als die durch sich selber bewegte, nach Gesetzen der Besaamung (*λόγοι σπερματικοί*) wirkende Kraftthätigkeit (*ἕξις*), und identificirt sie oder den Zeus, mit dem Weltgeiste und der Vorherbestimmtheit, unbeschadet der ihr beigemessenen Vorsehung und freien Selbstbestimmung[53]). Auf die verschiedenen Grundäußerungsweisen der einigen göttlichen Urkraft scheint er die verschiedenen Hauptgottheiten der griechischen Mythologie in einer Auslegung der hesiodischen Theogonie zurückzuführen versucht zu haben[54]). Für feuerartig oder für einen durchwärmten Hauch (*πνεῦμα ἔνθερμον*) mußte er wie die Weltseele, so auch die Einzelseelen halten, daher für vergänglich, wenngleich den Körper überdauernd[55]). Die ihm beigelegte Dreitheilung der Seele[56]) ist dunkel, wenn nicht zweifelhaft. Aber wie er auch eingetheilt haben mag, die verschiedenen Thätigkeiten der Seele mußte er auf ein und dieselbe leitende Grundkraft (*ἡγεμονικόν*) zurückführen[57]). Die

---

53) Cic. N. D. II, 22. 32. Diog. 148 *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησὶ τὸν ὅλον κόσμον ... ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους κτλ.* vgl. 88. 149 sq. — Id. 149 *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος . . . καὶ Ζήνων.* Stob. Ecl. I, 178 (46). vgl. Cic. (51). Lactant. Inst. VI, 1.

54) Cic. N. D. I, 14 Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum cet. vgl. Diog. 147.

55) Diog. 157 *Ζήνων δὲ ὁ Κ. καὶ . . . πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.* 156 *ταύτην δὲ (τὴν ψυχήν) εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὸν δ' εἶναι, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις.* vgl. Cic. N. D. III, 14. Tuscul. I, 9 Zenoni Stoico animus ignis videtur. vgl. Plut. philosoph. Plac. IV, 3 al.

56) Tertullian. de An. 14.

57) Sext. adv. Math. IX, 102 . . *καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ*

von Zeno angeführten Annahmen über die senkrechte Bewegung des Feuers, die Bewegung der Theile der Welt zu ihrem Mittelpunkte, über die Zeit, das Leere u. s. w. müssen wir hier übergehn und heben nur noch seine Unterscheidung der Ursache (*αἴτιον*) von dem Gewirkten (*συμβεβηκός*) hervor ([57]).

4. Die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen und daß nur das ihnen Entsprechende Werth an sich habe, erkannte Zeno in Uebereinstimmung mit den Kynikern und mit gleicher Strenge aufs entschiedenste an, entfernte sich aber von ihnen theils in den näheren Bestimmungen desselben, theils darin, daß er durch Anbahnung der Unterscheidung der äußeren und inneren Seite unsrer Handlungen, für das sogenannte Gleichgültige einen relativen Werth in dem was dem Naturtriebe angemessen sei, nachzuweisen unternahm, um so der rohen Verachtung der Sitte zu begegnen, ohne jedoch der Befriedigung der bloßen Naturbedürfnisse und den ihr dienenden äußern Gütern mehr als bedingten Werth zuzugestehn. Um den unbedingten Werth des wahrhaft Sittlichen hervorzuheben, bezeichnete er, nach Vorgang der eretrisch-megarischen Schule, es als das einige, alleinige und einfache Gut, welches eben darum das allein an sich Anzustrebende und Löbliche sei und mit dessen Erlangung die Glückseligkeit zusammenfallen müsse[58]). Sie beschrieb

---

ἐξαποστέλλονται. vgl. Didymus b. Euseb. Pr. Ev. XV, 20. — Stob. Ecl. I, 336 *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ· οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. ἀδύνατον δὲ εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν κτλ.*

58) Stob. Ecl. II, 156 *τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν, προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασιν.* — Cic. Acad. I, 10 Zeno igitur is erat qui . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat; quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat cet. I, 2 Sive

er als völlige Einstimmigkeit des Lebens, die sich wiederum als ungehinderter Abfluß des Lebens bewähren sollte[59]). Einstimmigkeit des Lebens kann aber nur in dem Grade erreicht werden, in welchem es seinerseits mit der übrigen Natur in völligem Einklang sich findet, — so scheint schon Zeno erörternd hinzugefügt zu haben, wenn auch die näheren Bestimmungen und die weitere Ausführung dem Kleanthes, Chrysippus u. a. seiner Nachfolger gehörten[60]). Und wiederum kann völlige Einstimmigkeit des Lebens nur durch unbedingte Herrschaft der richtigen Vernunft zu Stande kommen, d. h. dadurch daß nicht nur unsre Vernunft über unsre eignen Thätigkeiten und Zustände unbedingt herrscht, sondern auch mit der allgemeinen, d. h. der die Natur lenkenden Vernunft zusammenfällt, welche der Quell des Sittengesetzes, des gebietenden wie des verbietenden. Doch wissen wir nicht, wie weit schon Zeno diese Folgerung gezogen hat. Da nun nach der Lehre der Stoiker, welche wohl ohne Zweifel bis auf Zeno hinaufreicht, die das ganze Leben hindurch mit sich einhellige beharrliche Stimmung der Seele, aus welcher die sittlichen Wollungen und Handlungen entspringen, Tugend ist, so kann das wahre Gut der Menschen nur in der Tugend bestehn, und sie selbstgenugsam, keiner äußeren Güter bedürfen[61]).

---

enim Zenonem sequare, magnum est efficere ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate seiungi. vgl. Tusc. III, 6. Dig. 100 sq. Stob. Ecl. II, 138.

59) Stob. Ecl. II, 132 *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζῴων κακοδαιμονούντων.* Cic. de Fin. III, 6. — Stob. Ecl. II, 138 *τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου.* vgl. Diog. 88. Sext. Hypot. III, 172. Stob. II, 132.

60) Diog. 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης κτλ.* vgl. 89. Stob. Ecl. II, 134 dagegen *οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

61) Cic. Tuscul. IV, 15 . . virtus est affectio animi constans

Wiewohl aber die Stoa keinem Gegenstande der Begehrung Werth an sich zugestehn konnte, sondern nur der darauf gerichteten sittlichen Wollung und der Kraft der Verwirklichung, so konnte doch schon Zeno den Kynikern nicht zugeben, daß das noch nicht zu sittlichem Werthe erhobene schlechthin gleichgültig sei, er suchte vielmehr maßgebende Unterschiede zur Bestimmung eines relativen Werthes nachzuweisen, und fand sie in dem Verhältniß des Angestrebten zum ursprünglichen Triebe der Selbsterhaltung; was ihm entspricht wird mit Recht vorgezogen, ist ein *προηγμένον*, hat eine gewisse Würde und läßt sich als solches nachweisen, d. h. begründen[62]). Weil jedoch Alles was der Selbsterhaltung förderlich ist, gleich ihr selber, nur bedingten Werth hat, so kann es nicht Bestandtheil der Glückseligkeit sein, diese vielmehr lediglich auf der Sittlichkeit der Wollungen und Handlungen beruhen[63]). Das Vorzuziehende ist

---

conveniensque . . et ipsa per se, sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis . . . quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Stob. Ecl. II, 104 *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* — ib. 102 *αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποιητικά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τελικά· καὶ γὰρ ἀπογεννῶσι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γενόμενα.* vgl. 94. Diog. 127 *αὐτάρκη τ' εἶναί αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος κτλ.* vgl. 102. Seneca Ep. 9.

62) Cic. de Fin. III, 15 itaque quum esset satis constitutum, id solum esse bonum quod esset honestum, et id malum solum quod turpe: tum inter illa quae nihil valerent ad beate misereve vivendum aliquid tamen quo differrent esse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia alia contra, alia neutrum . . . exortum, quod Zeno *προηγμένον*, contraque quod *ἀποπροηγμένον* nominavit . . . Sed non alienum est, quo facilius vis verbi intelligatur, rationem huius verbi faciendi Zenonis exponere. vgl. c. 16. 5. 13. IV, 10. V, 9. Acad. I, 10 (58). Diog. 85. Stob. Ecl. II, 152 *πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν, καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν.* (58). vgl. Diog. 107 (65). — Stob. Ecl. 158 *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει.*

63) Cic. de Fin. III, 13 ne eorum quidem bonorum, quae nos bona naturae appellamus, frequentia beatiorem vitam fieri, aut magis expetendam aut pluris aestimandam.

ein Angemessenes (*καθῆκον*), eine Bezeichnung die gleichfalls Zeno zuerst einführte ([58]). Wie hätte aber Dem was den Forderungen des Lebenstriebes entspricht, irgend ein Werth beigelegt werden können, wenn er ursprünglich auf Lust und Genuß gerichtet wäre? Daß dem nicht so sei, vielmehr der Selbsterhaltungstrieb, nicht der Lusttrieb, der ursprüngliche auch der thierischen Schöpfung sein müsse, hat aller Wahrscheinlichkeit nach schon Zeno zu zeigen unternommen, wenn auch das Nähere darüber einem Buche des Chrysippus entnommen sein mochte[64]). Das Vorzuziehende ist ein Angemessenes, wie auch die Nachfolger des Zeno es bezeichneten, und soll sich als solches durch vernünftige Begründung bewähren lassen, jedoch auch in der vegetabilischen und animalischen Schöpfung nachweislich sein[65]), so daß es auf einem dem Menschen mit diesen Stufen des Lebens gemeinsamen Grunde, d. h. dem Triebe zur Selbsterhaltung beruhen muß[66]). Der Selbsterhaltungstrieb aber muß auf das dem Wesen Eigenthümliche gerichtet sein, mithin bei'm Menschen auf das ihn auszeichnende Vernunftvermögen, kraft dessen er zu dem vollendet Angemessenen sich erheben kann und soll; und das ist das den unbedingten Anforderungen der Vernunft Entsprechende. Die näheren Bestimmungen gehören dem Chrysippus und andren Stoikern. Schon Zeno jedoch betrachtete die Affekte als Bewe-

---

64) Diog. 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. — καθό φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν κτλ.* 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων . . τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν κτλ.* In der weiteren Ausführung stimmt Cicero de Fin. III, 5 ganz mit Diogenes überein und hat wahrscheinlich mit ihm aus derselben Quelle geschöpft. vgl. Diog. 168 und folg. Anm. Alex. Aphrod. de An. II, 2. 154 setzt dem Selbsterhaltungstriebe die Selbstliebe gleich.

65) Diog. 107 *ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει . . . κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον. κτλ.* vgl. Stob. Ecl. II, 158 (62).

66) Diog. 87 (60) . . *ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.* Marc. Aurel. VII, 11 *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* vgl. Sen. Ep. 121.

gungen der vernunftlosen Natur[67]), nannte das Naturgesetz ein göttliches und führte es auf die durch die ganze Natur verbreitete göttliche Vernunft zurück[68]). Nun muß allerdings schon das Angemessene ein den Naturgesetzen, mithin auch ein der Weltordnung entsprechendes sein, und das vollendet Angemessene, wofür die Ausdrücke (τέλειον καθῆκον und κατόρθωμα) fast unzweifelhaft zenonischen Gepräges sind[69]), konnte schwerlich von dem bloßen Angemessenen durch etwas Andres unterschieden werden sollen als durch die die Entscheidung leitende Ueberzeugung, vermittelst derselben in völligem Einklang mit der die Welt lenkenden unbedingten (sittlichen) Vernunft zu stehn. Nur so konnte Zeno behaupten, alle Tugend beruhe ausschließlich auf Vernunft (Vernunftherrschaft), nicht auf Naturel oder Sitte; wahrscheinlich auch daß sie mit dem Wissen zusammenfalle[70]). Ebenso wollte er als Maß der Tugend nicht ihre Anwendung, sondern lediglich die innere Beschaffenheit, oder wie wir sagen würden, die Gesinnung, gelten lassen[71]). So

---

67) Diog. 110 ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. vgl. Cic. Acad. I, 10. Stob. II, 36. 166 u. A.

68) Cic. de N. D. I, 14 (51) aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. vgl. Krische's Forschungen S. 366 ff.

69) Zeno wird non tam rerum inventor, quam verborum novorum genannt (Cic. de Fin. III, 2. V, 29. 12 u. s. w. vgl. Galen. de Differ. puls. III, 1) und schon Chrysippus hatte ihn gegen diese Beschuldigung in einer von Diogenes, 122, angeführten Abhandlung zu vertheidigen gesucht. Zudem wäre die entschieden zenonische Lehre vom καθῆκον mit der Grundlage seiner Ethik ohne Zusammenhang geblieben, wenn nicht abgeschlossen durch das κατόρθωμα als oberste Stufe desselben.

70) Cic. Acad. I, 10 cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas: hic (Zeno) omnes in ratione ponebat. Daher wird Tusc. IV, 15 die Tugend als recta ratio bezeichnet. de Fin. III, 7 sola enim sapientia in se tota conversa est: quod idem in ceteris artibus non contingit.

71) Cic. Acad. I, 10 nec virtutis usum modo, ut superiores, sed

lange eine Handlung sich blos als passend rechtfertigen läßt, d. h. als entsprechend dem bloßen Erhaltungstriebe, nicht aus den sie gebietenden unbedingten Anforderungen der Vernunft und damit aus dem Bewußtsein von ihrer Uebereinstimmung mit der göttlichen Weltvernunft, hervorgegangen ist, hat sie keinen wahrhaft sittlichen Werth, ist ein Mittleres, oder für den Menschen, der sich zur Stufe der Vernunft erheben soll, Gleichgültiges [72]), mag sie auch der Erscheinung nach, in der äußeren That, mit der wahrhaft sittlichen übereinkommen. Auch so mußte schon Zeno gelehrt haben, wie wenig wir auch entscheiden können, in welcher Weise er die von seinen Nachfolgern weiter ausgeführte Grundlage der Unterscheidung der Legalität und Moralität unsrer Handlungen, ursprünglich ausgesprochen habe. Ebenso dürfen wir annehmen daß die unbedingte Entgegensetzung von Tugend und Laster, vollkommner Vernunftherrschaft und Abfall von der richtigen Vernunft, so wie die Lehren, daß unter den Tugenden und tugendhaften Handlungen keine Gradverschiedenheiten, keine Zunahme und Abnahme statt finde, und daß alle von freier Zustimmung abhängigen Handlungen gut oder böse sein müßten, — bei Zeno, wenn auch unentwickelt, sich bereits fanden, gleichwie die von den Vollkommenheiten des Weisen; nicht minder die Viertheilung der Tugenden [73]).

---

ipsum habitum per se esse praeclarum. Redet Cicero hier genau, so kann Zeno schwerlich die wahrscheinlich spätere Sonderung von ἕξις und διάθεσις berücksichtigt haben.

72) Cic. Acad. I, 10 . . inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam. cet. Cicero scheint in diesem Abschnitt mehr als sonst auf die ursprüngliche Lehre Zeno's zurückgegangen zu sein und nähere Bestimmungen der folgenden Stoa vermieden zu haben.

73) Stob. Ecl. II, 198 *ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.* — Seine Viertheilung der Tugenden bei Plut. de Stoic. repugn. 7.

Ausführlich hatte er in einer eigenen Schrift von den Affekten gehandelt, sie als eine vernunftwidrige und insofern auch der Natur (des Menschen) widerstreitende Bewegung, oder als einen über seine Bestimmung hinausgehenden Trieb bezeichnet, die jedoch dem Willen zu unterwerfen und darum zuzurechnen seien, als Folgen falscher Urtheile[74]). Wahrscheinlich fand sich bei ihm auch schon die Viertheilung der Affekte (Furcht und Bekümmerniß, Begierde und Lust); vielleicht auch schon Anbahnung der Dreitheilung der Geistes- und Willensrichtungen, durch welche sie überwunden werden sollen[75]); denn Beschränkung derselben genügte ihm nicht, und er wird wahrscheinlich, gleich seinen Nachfolgern, sie für durchaus verwerflich gehalten haben[76]).

5. Wir wollen nicht mit Polemo[77]) sagen, Zeno habe beabsichtigt fremde Lehren zu entwenden, um sie in neuer Bekleidung sich anzueignen, auch nicht mit Andren, er sei Erfinder nicht sowohl neuer Sachen als neuer Worte ([69]), wohl aber, er sei nicht, gleichwie Plato und Aristoteles, im Stande gewesen, ein aus einem

---

74) Diog. 4 *περὶ Παθῶν*. id. 110 (67). vgl. Stob. Ecl. II, 36. 160. 166. Cic. Tusc. IV, 6. 21. — Cic. Acad. I, 10 . . . nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi cet. Tusc. IV, 7 opinatio, imbecilla assensio. Diog. 111 *κρίσεις*. Plut. virt. mor. 3 *τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον*. — Galen. de Hippocr. et Platon. V, 1 *Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς* (wie Chrysippus behauptete), *ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη*. vgl. Zeller III, 133. 3.

75) So hatte er der üblichen Definition von Bekümmerniß: aegritudinem esse opinionem mali praesentis hinzugefügt: ut illa opinio praesentis mali sit recens, Cic. Tusc. III, 31. — Diog. VII, 116 *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν κτλ.* vgl. Cic. Tusc. IV, 6.

76) Cic. Acad. I, 10 quumque perturbationem animi illi ex homine non tollerent . . . hic omnibus his, quasi morbis, voluit carere sapientem.

77) Diog. 25.

Grundgedanken hervorgewachsenes, organisch gegliedertes Lehrgebäude zu entwickeln; und was ihm fehlte, hat der Scharfsinn des Chrysippus u. A. zu ergänzen nicht vermocht. Ja, so viel ergibt sich aus den dürftigen Nachrichten über Zeno, daß er mit fester Hand die Grundlinien zu dem von seinen Nachfolgern ausgebauten stoischen Systeme gelegt hat. In entschiedener Abkehr von Plato und Aristoteles, — im besten Falle aus Scheu vor weitschichtigen und schwierigen Untersuchungen, welche die Eile, mit der er seiner Ethik zustrebte, hätte hemmen müssen, — wendet er sich dem Sensualismus zu; zwar nicht dem der Atomiker, und wie hätte er damit seine Ueberzeugung von der Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen und Werthgebungen einigen können? sondern dem des Heraklit. Durch ihn glaubt er zugleich dem gescheuten Intellektualismus ausweichen und im heraklitischen Begriffe vom Weltbewußtsein einen Haltpunkt für seine sittlichen Ueberzeugungen finden zu können.

Nur die Körperwelt in den ewigen, stetigen Fluß der Dinge aufzulösen, konnte er sich nicht entschließen; er mochte fürchten durch strenge Durchführung jenes Begriffs in den Intellektualismus zurückgetrieben zu werden. Mit seinen Gegenfüßlern, den Epikureern, führte er daher alles Seiende auf körperliches Dasein zurück. Aber konnte er nicht auch wähnen in Heraklits reinem Feuer ein Ineinander von Geist und Körper zu finden? Doch scheint er sich weislich begnügt zu haben Grundpfeiler einer heraklitischen Naturlehre hinzustellen, ohne wie seine Nachfolger, an einer ausgeführten Physik sich zu versuchen. Logik und Physik hatten für ihn nur Werth als unumgänglicher Vorbau der Ethik; dieser war seine volle Liebe zugewendet. In ihr hätte er im Wesentlichen mit Plato und Aristoteles sich einigen können, wäre nicht die Scheu vor allen hyperphysischen Principien dazwischen getreten; vielleicht auch die Annahme, es bedürfe bei überhand nehmender Unsittlichkeit der Zeit, einer größeren Strenge der sittlichen Principien. So wendete er sich denn den Kynikern zu, allerdings, wie wir gesehn, mit sehr bedeutendem Vorbehalten. Aber wie die Strenge der sittlichen Anforderungen aufrecht halten, wenn man

ihnen den Anhalt an eine unsinnliche intellektuelle Weltordnung entzog, wenn man die Kraft des Geistes läugnete, über der Welt der Erscheinungen hinaus Zweckbegriffe zu bilden und in ihr zu verwirklichen? Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß Zeno hier den einzig erdenklichen Ausweg anbahnte. Den Stoff und die Zielpunkte zu unsren Wollungen und Handlungen muß uns, seinen Voraussetzungen nach, die Sinnenwelt gewähren; dem sittlichen Bewußtsein bleibt nur übrig, sein Gepräge den sinnlichen Antrieben aufzudrücken, einen sinnlichen Stoff sittlich zu formiren. Dazu aber bedarf es, sah Zeno ein, einer Vermittelung zwischen dem sinnlichen und sittlichen Gebiete; er glaubte sie in dem allen lebenden Wesen gemeinsamen Selbsterhaltungstriebe nachweisen zu können, welcher, je nachdem sie einer niederen oder höheren Stufe angehören, in verschiedener Weise sich zu entwickeln habe. Das der Selbsterhaltung je einer der Stufen entsprechende ist das Angemessene, Naturgemäße und verwirklicht sich in den Thieren, indem sie dem blinden Naturtriebe gehorchen; ihre Selbsterhaltung beschränkt sich auf das Einzelwesen, und mit demselben und durch dasselbe wird die Art und Gattung erhalten, denen es angehört. Der Mensch soll und vermag die ihm angeborene Vernunft zu bewähren, kraft ihrer sich über die sinnlichen Triebe zu erheben; er kann und soll sich bestimmen in Folge der ihm zugänglichen Erkenntniß der Gesetze der sittlichen Naturordnung und um ihrer willen, — und doch auch wiederum gemäß der Naturbestimmtheit, der er, gleich dem Thiere, sich fügen muß. So konnte er sich überzeugt halten, zu der sokratischen Gleichsetzung von Erkennen und Sittlichkeit zurückgekehrt zu sein und sie durch Rückgang auf den Naturtrieb neu begründet zu haben. Wie weit er sich dabei der Schwierigkeit bewußt geworden, die Freiheit der Selbstbestimmung mit der unabänderlichen Naturkausalität zu einigen, wissen wir nicht; wir werden demnächst sehn, wie die folgende Stoa an der Lösung dieses Problems sich versuchte.

In der folgenden Entwickelung der stoischen Lehren unterscheiden wir zwei Epochen, in deren ersterer, den Griechen angehörigen, ein mehr oder weniger umfassender Ausbau des Systems

angestrebt wird, in der zweiten, vorzugsweise römischen, der praktische Gesichtspunkt überwiegt und Untersuchungen der Logik und Physik nur sporadisch, zur Erklärung der ethischen Bestimmungen, herangezogen werden.

II. Ausbau des stoischen Lehrgebäudes.

1. Männer, welche vorzugsweise ihn förderten.

Der hervorragende Theil an diesem Ausbau gehört den nächsten Nachfolgern Zeno's, Kleanthes und vorzüglich dem Chrysippus an.

Kleanthes aus Assos in Lykien soll, wir erfahren nicht wie, nach Athen gekommen, in bitterer Armuth durch nächtliche Tagelöhnerarbeit seinen Unterhalt sich zu erwerben gehabt haben, um den Tag über Muße für Zeno's Vorträge zu gewinnen[78]. Mochte er auch ohne rasche und leichte Geistesbewegung nur durch Fleiß und Ausdauer zu seinen Leistungen gelangt sein[79], von poetischer Begabung zeugt sein Hymnus. Von seinen zahlreichen Schriften erfahren wir fast nur die Titel; unter den physischen werden eine über Zeno's Physiologie, andre über sinnliche Wahrnehmung und Erklärungen der Lehren des Heraklit, über die Zeit, über die Götter; unter den ethischen namentlich über den Trieb, über das Angemessene, über die Lust, über den Zweck, über die Tugenden, über die Gesetze und ein Politikos angeführt. Logischen Inhalts waren wohl nur die Abhandlungen über die Wissenschaft, über die Meinung, über den Begriff, über Dialektik, über die Kategoremata, über die eigenthümlichen Merkmale, vielleicht auch die vorher angeführte über die sinnliche Wahrnehmung, und über das

78) Diog. VII, 168 sqq. 170 und dazu Menagius. Seine Arbeitskraft bezeichnete der Beiname eines zweiten Herkules, die Art seiner Arbeit der eines *φρεάντλης*. vgl. Krisches Forschungen S. 415 ff.

79) Diog. 170 *ἦν δὲ πονικὸς μὲν ἀφυὴς δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως*, daher als *ὄνος* verspottet. vgl. die dort angeführten Verse Timons und die Worte Zeno's bei Diog. 37.

Unlösbare[80]). Außerdem wird noch eine Abhandlung über Vertauschung angezogen[81]). Auch rhetorische, polemische und literarische Schriften fehlen nicht in dem Verzeichniß. Daß Kleanthes eine möglichst vollständige Uebersicht über das ganze Gebiet der Philosophie zu gewinnen suchte, davon zeugt seine — ob vielleicht im Protreptikòs befürwortete? — Sechstheilung derselben, zu welcher er gelangte, indem er die Rhetorik von der Logik, die Politik von der Ethik, die Theologie von der Physik sonderte[82]). Nachdem er 19 Jahre lang Zeno's Vorträge gehört hatte, folgte er ihm, — wir wissen nicht anzugeben wann? — in der Leitung der Schule und starb hochbejahrt, wenn auch die Angabe, er sei 99 Jahre alt geworden, übertrieben sein mag[83]). In den ihn betreffenden Anekdoten finden sich Beziehungen zu König Antigonus und zum Akademiker Arkesilas.

Unter den unmittelbaren, seine Lehre ausbildenden Schülern des Zeno (von den eine einseitige Richtung einschlagenden Aristo und Herillus wird später die Rede sein müssen) scheint Sphaerus vom Bosporus, der in Sparta gelehrt, später nach Alexandrien zu Ptolemäus Philopator sich gewendet hatte[84]), eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Die ihm zugeschriebenen Schriften behandelten theils ähnliche Gegenstände wie die des Kleanthes, theils waren sie gegen die Atomistik gerichtet und gingen in Erörterung der eretrischen Lehren ein, theils beschäftigten sie sich mit der lakonischen Staatsverfassung[85]), und nicht unwahrscheinlich,

80) Diog. 174 sq. ib. Menag. — περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας δύο. περὶ αἰσθήσεως. τέσσαρα τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις. περὶ χρόνου. περὶ θεῶν. — περὶ ὁρμῆς δύο. περὶ τοῦ καθήκοντος τρία. περὶ ἡδονῆς. περὶ τέλους. περὶ ἀρετῶν. περὶ νόμων. πολιτικός. — περὶ ἐπιστήμης. περὶ δόξης. περὶ τοῦ λόγου τρία. περὶ διαλεκτικῆς. περὶ κατηγορημάτων. περὶ ἰδίων. — περὶ τῶν ἀπόρων.

81) Athen. XI, 467, d. 471, b ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως συγγράμματι. Es scheint logisch-grammatischen Inhalts gewesen zu sein.

82) Diog. 41.

83) Id. 174. ib. Menag. — Lucian. de Macrobiis c. 19.

84) Diog. 177 sq. 185. Plutarch.. (86) Athen. VIII, 355, a.

85) Cic. Tusc. IV, 24 definitiones erant Sphaeri (die der fortitudo),

daß seine Lehre auf Kleomenes, der als heranwachsender Jüngling ihn gehört haben soll, dauernd eingewirkt habe [86]).

Auch von Persäus aus Kition, einem andren unmittelbaren Schüler Zeno's, wird eine Anzahl von Schriften angeführt und unter ihnen gleichfalls eine über den lakonischen Staat [87]); fast scheint es, als hätten diese Stoiker in ihm oder seiner späteren Entwickelung ein Musterbild ihres Rechtsstaates zu finden oder daran knüpfen zu können geglaubt.

Der hervorragendste Antheil am Ausbau des stoischen Lehrgebäudes [88]) gehört dem Chrysippus aus Soloe in Lykien [89]). In vielen Punkten soll er sich von seinem Lehrer Kleanthes gleich wie von Zeno entfernt haben und Antipater hatte es der Mühe Werth gehalten die Abweichungen von ersterem in einem besonderen Buche zu erörtern [90]). Bezeichnend ist das ihm beigelegte an Kleanthes gerichtete Wort: er möge ihm nur die Lehrsätze mittheilen, die Beweise wolle er schon selber finden [91]). Die Vorträge des Kleanthes scheinen ihm denn auch wenig genügt zu haben; noch vor dessen Tode soll er sich von ihm entfernt und geringschätzig über ihn wie über Zeno sich geäußert haben [92]). In der ungeheuren Masse

---

hominis inprimis bene definientis, ut putant Stoici. — Diog. 178 περὶ ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα. Physischen Inhalts war wohl περὶ στοιχείων. περὶ σπέρματος. — περὶ Λακωνικῆς πολιτείας. περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους.

86) Plutarch. vita Cleomen. c. 1. p. 805, c.

87) vgl. Krische S. 437 ff. — Diog. 36 sq.

88) εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά, pflegte man zu sagen, Diog. 183 ib. Menag., und wenn die Götter der Dialektik sich bedienten, so müsse es die chrysippische sein; ib. vgl. Athen. VIII, 353, b. Gellius VI, 2.

89) vgl. Krische S. 445 ff. — Diog. 179 ib. Menag.

90) Diog. 179. vgl. Cic. Acad. II, 47. — Antipaters Schrift περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς, führt Plut. de Stoicor. repugn. c. 4 an.

91) Diog. ib.

92) Diog. ib. u. 182. Mit Recht wird er wohl als ὑπερόπτης bezeichnet, ib. 185.

seiner Schriften war ein und derselbe Gegenstand wiederholt besprochen und ihr Umfang durch eine Menge wörtlicher Anführungen aus Euripides u. A. angeschwellt worden [93]. Daß er sichs leicht machte täglich fünf hundert Zeilen, wie gesagt wird, zu schreiben, zeigen die ziemlich zahlreichen Bruchstücke aus seinen Büchern [94]. Man möchte ihn als Philosophen wie als Schriftsteller unsrem Chr. Wolff vergleichen. Wie von ihm gesagt werden konnte, er habe zuerst in freier Luft Vorträge gehalten [95], verstehe ich nicht. Wann er dem Kleanthes gefolgt sei, wird nicht gesagt, sondern nur, er sei drei und siebenzig Jahre alt, Ol. 143, 3 (209 v. Chr.) gestorben [96] so daß sein Geburtsjahr Ol. 224³/₄ (282 v. Chr.) zu setzen wäre. Er konnte daher ganz wohl mit Arkesilas und Lakydes verkehrt haben, schwerlich noch mit Karneades [97]. Im Uebrigen wird nur Bedeutungsloses oder geradezu Ersonnenes aus dem Leben des Chrysippus angeführt. Zu letzterem gehören ohne Zweifel die ihm beigelegten Trug- oder Fangschlüsse [98]. Der Katalog seiner Schriften bedarf noch sehr der Vervollständigung, und der Grund der Anordnung derselben der Aufhellung [99].

---

93) Chrysippus soll 305 Bücher verfaßt haben, Diog. 180. vgl. Suid. s. v. Prantl, Gesch. d. Logik I, 407, zählt 324. — Diog. ib. u. 181.

94) Diog. 181 . . . τὴν λέξιν οὐ κατώρθωσε. vgl. Baguet p. 27 not. Ueber die Schwierigkeit des Verständnisses der Bücher des Chr. klagt Epictetus in Enchirid. 49. vgl. Arrian. Dissert. I, 17. Galenus (de puls. different. II, 6) wirft ihm Unkunde der griechischen Sprache vor. — s. die noch sehr unvollständige Sammlung s. Bruchstücke b. Baguet de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis, Lovanii 1822.

95) Diog. 185 πρῶτος ἐθάῤῥησε σχολὴν ἔχειν ὕπαιθρον ἐν Λυκείῳ, nach Demetrius ἐν Ὁμωνύμοις.

96) Diog. 184, nach Apollodor. vgl. Suid. Die Angabe des Lucian in Macrob. 20, er sei 81 Jahre alt geworden, ist dagegen ohne Gewicht.

97) Diog. 183. Was von Aeußerungen des Karneades über Chrysippus erwähnt wird (ib. 182), setzt keine persönliche Bekanntschaft voraus.

98) Diog. 186. 87.

99) b. Diog. 189 sqq. Zuerst λογικοῦ τόπου, θέσεις κτλ.; dann λογικοῦ τόπου τοῦ περὶ τὰ πράγματα σύνταξις πρώτη (1—5), λογικοῦ τόπου

Unter den Schülern des Chrysippus werden Zeno aus Tarsus[100]) und Diogenes aus Babylon ausgezeichnet, ersterer sein Nachfolger auf dem Lehrstuhle, letzterer bekannt durch die Gesandtschaft, welche ihn zugleich mit dem Peripatetiker Kritolaus und dem Akademiker Karneades nach Rom führte. Fast möchte man annehmen Athen habe durch die Wahl der Gesandten seine wissenschaftliche Ueberlegenheit über die es Beherrschenden geltend machen wollen; und in der That fanden manche hervorragende Römer durch das neue Bildungsmittel sich lebhaft angezogen, während der alte Kato und die Seinen es als ein Verderben drohendes Uebel bekämpften[101]). Ohngleich mehr noch als Diogenes und seine Genossen wußte Panätius, der Schüler des Diogenes, Freund des jüngeren Scipio, der griechischen Philosophie Eingang in Rom zu sichern, und mit ihm möchte die überwiegend praktische Richtung der stoischen Philosophie beginnen, sowie mit Posidonius, dem Schüler des Antipater, der selber wieder Schüler des Panätius war, die Aneignung akademischer u. a. Elemente. Einige andre

---

περὶ τὰς λέξεις καὶ τὸν κατ' αὐτὰς λόγον σύνταξις 1—3. *λογικοῦ τόπου πρὸς τοὺς λόγους καὶ τοὺς τρόπους σύνταξις πρώτη.* 1—9 *λογικοῦ τόπου τὰ τῶν προειρημένων τεττάρων διαφορῶν ἔκτος ὄντα καὶ περιέχοντα τὰ σποράδην καὶ οὐ σωματικάς* (Prantl liest *σωματικῶς*) *ζητήσεις λογικάς. Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν σύνταξις πρώτη* 1—5. *ἠθ. τόπ. περὶ τῶν κοινῶν λόγων κατὰ τὰς ἐκ τούτου συνισταμένας τέχνας καὶ ἀρετάς, συντ. πρώτη* 1—8. *ἠθ. τόπου περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν σύνταξις πρώτη.* Damit bricht das Verzeichniß ab. Auch Arrian Epict. II, 17 erwähnt *συναγωγὰς* und *συντάξεις* des Chrysippus, Antipater und Archidemus. vgl. Prantl's Gesch. der Logik I, 404 ff. Unter den ethischen Schriften werden auch wiederum grammatische aufgezählt, s. Prantl 407.

. 100) Zeno hatte zwar wenig geschrieben, aber eine große Anzahl von Schülern gebildet. Diog. VII, 35. Bei Plut. de Exil. 14 und Stob. II, 134 wird er nicht mit aufgeführt.

101) s. über diese Gesandtschaft: van Lynden, de Panaetio Rhodio. 16. 31 sq. — Daß Diogenes dem Chrysippus nicht auf dem Lehrstuhl nachgefolgt sei, zeigt Krische a. a. O. 360. — vgl. Mommsens römische Gesch. I, 925. 931 f. II, 431.

Stoiker werden noch in dieser Abtheilung gelegentlich zu erwähnen sein.

2. Begriffsbestimmung und Gliederung der Philosophie.

Ueber die verschiedenen Versuche die zenonische Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie näher oder abweichend zu bestimmen, werden wir uns kurz fassen können. Ohne nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles eine Deduktion zu versuchen, sagte man, die Weisheit sei die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen, d. h. das vollkommne Gut des Menschen, und Philosophie die Uebung der zureichenden Kunst der Tugenden [102]). Die Stoiker sind also überzeugt daß der Endzweck unsres Daseins nur durch vollkommne Entwickelung der höheren geistigen Thätigkeit, nicht durch Lust und Genuß, erreichbar sei, wie diese auch näher bestimmt werden möchten [103]), und daß Tugend ohne Wissen nicht denkbar sei; vielmehr soll jede Geistesrichtung zur Tugend ausgebildet werden. Nur wollen sie den Selbstzweck des Wissens und Erkennens nicht anerkennen ([103]), sondern seinen Werth an der aus ihm hervorgehenden Frucht des sittlichen Handelns messen, in dieser Beziehung augenscheinlich auf Sokrates zurückgehend. Folgerecht unterscheiden sie daher auch drei den verschiedenen Zweigen entsprechende Tugenden, logische, physische und ethische [104]). Jene Dreitheilung der Philosophie aber entnahmen sie gleichzeitigen Akademikern und Peripatetikern, ohne sie zu begründen [105]);

---

102) Plut. plac. prooem. . . . *τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν (εἶναι) τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω, τὴν ἀρετήν.* vgl. Chrysipp. b. Plut. Stoicor. repugn. (103. 105) u. Sen. Epist. 89.

103) Auch den *σχολαστικὸς βίος* (d. h. die *θεωρία*) will Chrysipp als Endzweck nicht gelten lassen, da er doch wiederum auf *ἡδέως ζῆν* gerichtet sei, Plut. Stoic. rep. 2.

104) Sen. l. l. philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. ib. nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus. Ueber die Dreitheilung der Tugenden in physische, ethische und logische, Plut. Plac. l. l. vgl. Diog. 47.

105) Chrysipp. b. Plut. Stoicor. rep. 9 *πρῶτον μὲν οὖν δοκεῖ μοι*

sie begnügten sich das Verhältniß der Logik und Physik zur Ethik zu bestimmen. Daß die Logik zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen, des Wahrscheinlichen vom Unwahrscheinlichen und zur Erlangung völliger Sicherheit (des ἄπτωτον) erforderlich, und mit ihr daher das Studium der Philosophie zu beginnen, jedoch auch mit ausschließlicher Richtung auf jenen Zweck zu bearbeiten sei[106]), darüber waren die Stoiker mit einander einverstanden; nicht so über das Verhältniß der Physik zur Ethik. Der Physik wiesen die Einen die dritte, die Andren die zweite Stelle an. Sie scheinen nämlich zwischen der durch die Würde des Gegenstandes bedingten Abfolge und der dem Unterricht angemessenen unterschieden zu haben, so daß ein und derselbe die höhere Würde der bis zum Begriff der Gottheit vordringenden Physik anerkennen und ihr daher die höchste Stelle im System anweisen, im Lehrvortrage sie der Ethik voranstellen konnte[107]), wie schon aus den spielenden Vergleichungen der philosophischen Disciplinen mit den verschiede-

---

κατὰ τὰ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα, τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι κτλ.

106) Diog. 47. Sext. adv. Math. VII, 23. — Nicht wie bei den Skeptikern, soll die Logik περὶ πάντων handeln, sondern von dem was für das ὁμολογουμένως ζῆν Noth thue, Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 10.

107) Nach Diog. 40 wird Chrysipp, gleich wie Zeno u. A. zu denen gerechnet, die πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν, und bei Plut. Stoicor. repugn. 9 sagt Chrysipp: δεῖ γὰρ τούτοις (τοῖς φυσικοῖς) συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. λόγον κτλ. In a. St. dagegen hatte er gesagt: „(δοκεῖ μοι) τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικά, δεύτερα δὲ τὰ ἠθικά, τρίτα δὲ τὰ φυσικά, τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος.“ διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τούτων παραδόσεις· vgl. d. Anf. d. Cap. Und in dieser Ordnung führen auch Sext. adv. Math. VII, 22. Seneca natur. Quaest. praef. u. Diog. 39 die Disciplinen auf. Plutarch l. l. wirft dem Chrysipp vor daß er dennoch τὸν περὶ θεῶν (λόγον) ἔθει προτάττει καὶ προυκτίθησι παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος, ohne Zweifel aus didaktischen Gründen; und ebendaselbst heißt es geradezu: ὁ Χρύσιππος οἴεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους, δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν, μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν κτλ.

nen Bestandtheilen des lebenden Wesens, oder des Eies, oder eines eingehegten wohlbestellten Ackers sich ergibt[108]). So wenn man die Physik der Seele oder dem Gelben des Eies, die Ethik dem Fleische oder dem Weißen des Eies verglich, wollte man die den göttlichsten Theil der Philosophie enthaltende Physik bevorzugen ([108]); wogegen Andre umgekehrt die Ethik der Seele oder dem Eidotter verglichen und in einem andren Gleichnisse die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten[109]), während in diesen verschiedenen Gleichnissen die Logik als Fleisch und Sehnen, als Schale des Ei's und als Umzäumung des Ackers gefaßt wird. Sie wollten die Physik voranstellen, wie sie ja auch der Zeit nach die erste der Wissenschaften gewesen und weil man über das Ganze (*περὶ τῶν ὅλων*) sich verständigt haben müsse, bevor man zu dem Besonderen und dem dem Menschen Eigenthümlichen sich wende. Andre dagegen begannen mit der Ethik als dem Nothwendigen und unmittelbar auf die Glückseligkeit Bezüglichen, mit Berufung auf Sokrates[110]). Noch Andre scheinen, vielleicht um dieser Schwierigkeit zu entgehn und ohne an die Dreitheilung sich zu binden, aus allen drei Theilen zusammengefaßt zu haben, was zur Lösung des jedesmal vorliegenden Problems für erforderlich gehalten ward[111]). Der Sechstheilung des Kleanthes ist schon vorher erwähnt worden ([81]).

---

108) Diog. 40. Sext. Math. VII, 22 sq.

109) Sext. ib. 18. So auch Posidonius (ib. 19), der jedoch befürwortete: *τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων*. vgl. Diog. 40.

110) Sext. l. l. 20 sq.

111) Diog. 39 *ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὔδρομος εἴδη, ἄλλοι γένη.* 40 *καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασίν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά, καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν.* 41 *ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς.*

3. Die Logik der Stoiker.

1. Den Anfängen derselben, wie wir sie bei Zeno finden, scheint Kleanthes wenig Erhebliches hinzugefügt zu haben. Chrysippus unternahm mit unsäglicher Weitläufigkeit einen möglichst vollständigen Ausbau, zunächst wohl um der Kritik der neueren Akademie Widerstand leisten zu können [112]). Es lassen sich gegen 324 großentheils logische Schriften desselben nachweisen [113]), in denen er ein und denselben Gegenstand in einer Mehrzahl von Büchern und sicher auch mit mannichfaltigen Wiederholungen bearbeitete. Doch werden auch vom Diogenes aus Seleukia, von Antipater und Posidonius logische Schriften angeführt [114]). Die Unterscheidung der Rhetorik von der eigentlichen Logik oder Dialektik (letzteren Ausdrucks scheinen sie sich für die Logik in ihrer Sonderung von der Rhetorik bedient zu haben), nach der bloßen Verschiedenheit der fortlaufenden oder durch Frage und Antwort geführten Rede [115]), zeigt wie die Dialektik in durchgängiger Beziehung auf die Rede behandelt werden sollte. Doch wollten sie im Gegensatz gegen die Peripatetiker, nicht gegen Aristoteles selber, die Logik für kein bloßes Werkzeug, sondern für einen Theil der Philosophie gehalten wissen [116]). Die von der Rhetorik gesonderte Dialektik, d. h. die Wissenschaft von Dem was wahr oder falsch oder keins von beiden sei, ward, wenn auch nicht von allen Stoikern, durch die Lehre von der Entstehung und Fortbildung der Vorstellungen eingeleitet, oder wie sie es ausdrückten, durch die Lehre von den Kanones und Kri-

---

112) Cic. Nat. Deor. II, 7 Atque haec quum uberius disputantur et fusius . . . facilius effugiunt Academicorum calumniam.

113) Prantl, Geschichte der Logik I, 407.

114) Prantl ib. 408 f.

115) Seneca Ep. 89. Diog. 41. 42. Schon Zeno: rhetoricam palmae, dialecticam pugni similem esse dicebat, Cic. Fin. II, 6. vgl. Orat. 23.

116) Schol. in Arist. 140, b, 3. vgl. Philop. in Annal. pr. IV, a. Alex. ib. 2, a, bei Prantl 409 f. 29. 30.

terien[117]. Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht lassen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Disposition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Aristoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poëtik und Theorie der Musik in sich begriff, und in den Abschnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantasie) Ergriffenen, einem Mittleren zwischen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächst sehen werden ([142]). Dieser Abschnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und diese Logik im engeren Sinne des Worts ward wahrscheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeschlossen. Die Menge fernerer Untereintheilungen ist uns nicht aufbehalten worden[118].

a. Die psychologische Grundlegung.

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik soll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (*τυγχάνοντα*) zu

---

117) Diog. 41 *τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσιν. τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται.* 49 *ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον. κτλ.* Auf eine etwas andre Stellung scheinen die Worte ib. 43 zu deuten: *καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινομένων εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν κτλ.* vgl. folg. Anm.

118) Diog. 43 *τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν* (117). 62 *τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα.* Seneca Ep. 89 *διαλεκτικὴ* in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Ingens deinde sequitur utriusque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über diese ingens divisio sind sehr verworren.

dem herrschenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorstellungen zum Allgemeinen allmählig sich fort- und ausbilden und wie sie nach sicheren Kriterien zu beurtheilen seien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeschriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorstellungen durch die Sinne empfange [119]). Die Vorstellung, sagten sie, setzt eine organische Affektion (*πάθος*) und diese eine wirkende Ursache oder ein Vorstellbares (*φανταστόν*) voraus, mag ihr, wie Kleanthes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chrysippus Zeno's Behauptung verstand, eine bloße Veränderung (*ἑτεροίωσις*) zu Grunde liegen [120]). Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten sie, entwickele sich eine Vorstellung mit entsprechendem Bilde; wo dieses fehle, bleibe sie eine bloße Zuckung (*ἑλκυσμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als Phatasma bezeichnet ward. Schon bei der Vorstellung sollte das leitende Vernunftvermögen sich wirksam erweisen, nur nicht als Selbstthätigkeit, sondern in Bezug auf Einwirkung der Objekte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorstellungen hervorrufen können [121]). Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenständen er-

119) Plut. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plut. Plac. IV, 12 nach Chrysipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Matth. VII, 228. Kleanthes bediente sich des Gleichnisses eines Siegeleindrucks in Wachs. *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verschiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) *οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως.*

121) Plut. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γενόμενον . . . διάκενος ἑλκυσμός . . . φάντασμα.* vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς κτλ.* vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . δόκησις διανοίας οἵα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους*, und so konnte es der *φαντασία* wiederum subsumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ.* — Einige Stoiker suchten den Einwendungen zu begegnen, indem sie d. W. *ἐν ψυχῇ* hinzufügten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 233) i. e. *ἐν ἡγεμονικῷ*, andre

zeugt werden und mit ihnen übereinstimmen, d. h. alle Eigenschaften derselben wiedergeben, oder ohne Ueberlegung zufällig entstanden sind, wie im subjektiven Wahn, ist die Vorstellung eine zu ergreifende oder nicht zu ergreifende (*καταληπτικὴ* od. *ἀκαταλ.*). Die zu ergreifende soll dem Gegenstande in all seinen Einzelheiten entsprechen, so daß die Entstehung von einem nicht Wirklichen ohnmöglich wäre. Jedoch auch die nicht ergreifbaren Vorstellungen sollen noch von den bloßen Zuckungen sich unterscheiden, und die Gegenstände, nur unrichtig aufgefaßt, mit ihnen zusammentreffen; daher sie denn auch unter den wahren Vorstellungen aufgeführt, die Traumvorstellungen dagegen für objektlose Gebilde der subjektiven Phantasie gehalten werden[122]). Hieran knüpft sich eine schon von Zeno angebahnte Unterscheidung glaublicher und nicht glaublicher, zugleich glaublicher und nicht glaublicher, weder glaublicher noch nicht glaublicher Vorstellungen, und wiederum wahrer und unwahrer, zugleich wahrer und unwahrer, weder wahrer noch unwahrer. Glaublich sollen sie sein, wenn sie eine glatte Bewegung (*λεῖον κίνημα*) in der Seele hervorrufen, wahr, wenn ihnen eine wahre Behauptung (*κατηγορία*) ent=

(*γλαφυρώτερον*) durch Unterscheidung zweier Bedeutungen von *ψυχή*, im engeren Sinne *τὸ ἡγεμονικόν*, und ferner (239) *κατὰ πεῖσιν*, im Unterschiede von *κατ' ἐνέργειαν*. 241 [*ἤτοι κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολὴν* (*τὴν πεῖσιν γίνεσθαι*) *ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη*.

122) Sext. Math. VII, 244 *ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσὶν ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι κτλ.* 247 *τῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μέν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὔ· οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος .... ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαι.* 248 *καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος* (vgl. VIII, 10. 85. 88. XI, 220. Cic. Tusc. I, 7). Als *οὐ καταληπτικαὶ* werden (249) *αἱ ἐπὶ τῶν μεμηνότων* angeführt. Wie beim Abdruck eines Siegels (251) *οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσι τοῖς ἰδιώμασιν αὐτῶν ἐπιβάλλειν.* vgl. 402. 425. Hypot. II, 4. III, 242. Diog. 46. 50. 54. Cic. Acad. II, 11 comprehensibile, comprehensio. Doch wird hier jene Forderung etwas beschränkt: comprehensio ... vera, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset, relinqueret.

spricht[123]). Die Glaublichkeit scheint sich also schon durch innere Affektion (Bewegung), die Wahrheit durch einen Denkakt erweisen zu sollen. Aus der Wahrnehmung wird Erinnerung, aus dieser Erfahrung abgeleitet, und die ergreifbare Vorstellung auf Zustimmung des Denkens zurückgeführt, die theils unmittelbar theils durch denkende Vermittelung erfolge. Von letzterer werden Aehnlichkeit, Analogie, Umstellung, Zusammensetzung und Entgegensetzung[124]), außerdem Uebergang und Beraubung, angeführt. Durch Naturbestimmtheit soll Gerechtes und Gutes gedacht, also, wenn der Bericht zuverläßig ist, nicht unmittelbar ergriffen, solches vielmehr auf das sinnlich Wahrnehmbare beschränkt werden[125]); die Wahrnehmung der Sinne selber wird auf einen zu ihnen vordringenden Hauch des Lenkenden, der Vernunft, zurückgeführt[126]). Ob Chrysippus oder andre Stoiker diese vorausgesetzte Wechselbeziehung zwischen Empfindung und Vernunft irgend näher zu bestimmen versucht haben, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Eben so, wie sie den Unterschied von Vorannahmen (*προλήψεις*) und Gedanken (*ἔννοια*) faßten. Erstere sollten sich schon in den ersten sieben Jahren des kindlichen Alters entwickeln, und werden beschrieben

123) Sext. Math. VII, 244 sqq. vgl. Anm. 122.

124) Plut. Plac. IV, 11. — Diog. 52 *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μέν* (des Empfundenen) .. *λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων* .... *τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν·* Cic. Fin. III, 10 (nach Diogenes von Seleukia) cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit, aut coniunctione, aut similitudine, aut collatione rationis (durch letzteres boni notitia). Aehnlich Sextus Math. IX, 393 sq. *κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν κτλ.* a. a St. *κατὰ περίπτωσιν.*

125) Diog. 53 nach Angabe von Beispielen für die vorher angeführten Arten der Vermittelung: *νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ.* — 52 *καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται.*

126) Diog. 52 *αἴσθησις .. τό τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον κτλ.*

als naturgemäß sich entwickelnde Auffassungen des Allgemeinen [127]), so daß, wenn sie überhaupt noch von den Gedanken unterschieden werden sollen, jene als naturbestimmt, diese als Anlage zur methodischen oder wissenschaftlichen Entwickelung derselben gefaßt werden müßten [128]). Jedoch ward schwerlich ein solcher Unterschied inne gehalten. An der Allgemeinheit hatten beide Theil ([127]). So redete Chrysippus von eingepflanzten Vorannahmen des Guten und Bösen, die als solche auf den vorher angeführten naturbestimmten Associationen der Vorstellungen beruhen würden, während Andre sie unmittelbarer auf eine Vernunftthätigkeit, d. h. wohl die Entwickelung jener, zurückführten [129]); und wenn auch diese *collatio rationis* durch naturbestimmte Association zu Stande kommen sollte, so würde doch die Entwickelung in der Ethik ein wissenschaftliches Verfahren voraussetzen. So sollte denn wohl die leitende Vernunftthätigkeit in verschiedenen Abstufungen sich wirksam erweisen; nur die Empfindung ist das ohne ihr Zuthun unmittelbar uns Angethane; die daraus gebildete gegenständliche Wahrnehmung bedarf schon der Zustimmung [130]), sofern sie eine ergreifbare Vor-

127) Plut. Plac. IV, 4 *ὁ δὲ λόγος . . ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.* Doch sollte erst um das vierzehnte Jahr die Vernunft sich recht entwickeln, Stob. Ecl. I, 792. Diog. 54 *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.* Plut. commun. not. 3 sqq. will zeigen, daß die Stoiker *παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς* philosophirten. Stob. Floril. IV, 236. Mein. *Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικόν καὶ προσπίπτον ἤδη (ἡδὺ) αἰσθητόν.* Seneca Epist. 117 Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum cet.

128) Plut. Plac. IV, 11, 3 *τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Diog. 51 *καὶ· αἱ μὲν (τῶν φαντασιῶν) εἰσὶ τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχνοι.*

129) f. Plut. Stoic. rep. 17 *τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον . . . μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων.* — Cic. Fin. III, 10 collatione rationis . . . boni notitia facta est (122).

130) Sext. Math. VIII, 397 . . *καταληπτικῆς φαντασίας συγκα-*

stellung werden soll, auch so lange sie nur noch unmittelbar (*κατὰ περίπτωσιν*) ergriffen wird ([124]). Ebenso verhält sichs mit den ersten Arten der Verbindungen der aus den Wahrnehmungen abgeleiteten Vorstellungen; sie kommen zwar durch eine naturbestimmte Association zu Stande, können jedoch gleichfalls ein bestätigendes Bewußtsein schwerlich entbehren ([124]). Es bilden sich auf die Weise schon des Allgemeinen theilhafte ([125]) Vorannahmen und Gedanken [131]), die dann durch wissenschaftliche (künstlerische) Bearbeitung ihren Abschluß erhalten sollen. Daß das wissenschaftliche, fehllose und unwandelbare Ergreifen von der Vernunft als solcher bewirkt werde, besagen auch die Erklärungen: ihrer soll der Edle oder Tugendhafte theilhaft und aus ihnen die Wissenschaft als System werden; ihnen und ihr die von der Spannung und Kraft der Vernunft abhängige, die Vorstellungen fehllos ergreifende Thätigkeit (*ἕξις*) zu Grunde liegen [132]). Von angeborenen, zur Reife

---

τάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι ... τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν. vgl. VIII, 10 Diog. 49 (nach Diokles dem Magnesier) *προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας.* vgl. 51. Plut. Stoic. rep. 47 *τὴν φαντασίαν βουλόμενος (ὁ Χρύσιππος) οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἴρηκεν ὅτι κτλ.* Cic. de Fato 19 (nach Chrysipp) visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate. vgl. Acad. I, 11. II, 12.

131) Diog. 42 *καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως (προσλαμβάνουσι) πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται* (117). 51 *τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται ... αἱ μὲν οὖν λογικαὶ (φαντασίαι) νοήσεις εἰσίν.*

132) Diog. 47 *αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμεταπτῶτον ὑπὸ λόγου· οὐκ ἄνευ δὲ διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ.* 53 *κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά.* Stob. Eclog. II, 128 *εἶναι δὲ*

gelangten Begriffen reden nur neuere Stoiker[133]); die älteren scheinen in dieser Beziehung sich dem Aristoteles genähert und gleich ihm nur das Vermögen zu ihrer Entwickelung zugegeben zu haben, freilich mit dem großen Unterschiede daß ihr Vernunftvermögen immer ein den durch Wahrnehmung und Vorstellungen gegebenen Stoff formirendes, nicht freithätig schaffendes, blieb. Dennoch legten sie auf die Dialektik so großes Gewicht ([132]), und schon Zeno deutete die Steigerung der vorläufigen Annahme zur unerschütterlichen Ueberzeugung durch das bekannte Gleichniß an, welches die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern, die Zustimmung mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft mit der Zusammendrückung der einen Faust durch die andre bezeichnete[134]).

2. Was aber sollte der wissenschaftlichen Erkenntniß zu Grunde liegen und durch welche Kriterien die Wahrheit derselben erkannt werden? Die Stoiker faßten die Beantwortung beider Fragen in Eins zusammen und Chrysippus bezeichnete sinnliche Wahrnehmung und ergreifbare Vorstellung als die Kriterien, konnte jedoch unter ersterer, wenngleich er sie ausdrücklich auch auf die inneren Zustände nicht nur der Freude u. s. w., sondern auch auf die sittlichen und unsittlichen ausdehnte[135]), in ihrer Sonderung von letzterer, nur die erste Grundlage unsrer Erkenntnisse, nicht ein Kennzeichen ihrer Wahrheit verstehn und scheint in a. St. auch nur die er-

---

τὴν ἐπ. κατ. ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λ. ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι.

133) Sen. Ep. 120. Cicero (124) wohl schwerlich.

134) Cic. Acad. II, 47 (41).

135) b. Plut. Stoic. rep. 19 „οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθέσθαι . . . καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.

greifbare Vorstellung als Kriterium der Wahrheit aufgestellt zu haben. Schon vor ihm hatte Boëthus sich damit nicht begnügen wollen und an die Stelle derselben Geist, sinnliche Wahrnehmung, Strebung und Wissenschaft gestellt, — eine freilich schwerlich zu rechtfertigende Viertheilung. Besser wohl wenn andre alte Stoiker, nach dem Zeugnisse des Posidonius, der richtigen Vernunft die letzte Entscheidung über Wahrheit zueigneten [136]. Er selber hatte auch in Annäherung an Plato behauptet, die Natur der Dinge könne nur von einer stammverwandten Vernunft ergriffen werden [137]. Mußte ja schon die erste Zustimmung durch einen Akt der Vernunft erfolgen. Sie muß auch über das objektiv gefaßte Merkmal der Wahrheit: Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande ([122]), — entscheiden. Wie aber soll die ergreifbare Vorstellung als solche sich bewähren? Die älteren Stoiker scheinen auf die ihr einwohnende unwiderstehliche Kraft sich berufen zu haben, neuere fügten als Merkmal hinzu, sie dürfe keinen Anstoß finden [138], sie dürfe in unsrem Bewußtsein nicht den mindesten Zweifel nachlassen. Die sich ihrer Unfehlbarkeit bewußte Vernunft muß hier, wie in Bezug auf die sittlichen Anforderungen, unbedingt entscheidend eintreten.

---

136) Diog. 54 *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος . . . καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν.*

137) Sext. Math. VII, 93 *ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.*

138) Sext. Math. VII, 253 *ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν· οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.* vgl. Stob. Ecl. II, 128 (132).

Die Stoiker beriefen sich daher zur Widerlegung der Skepsis auf die Nothwendigkeit der Entscheidung im Gebiete des Handelns [139]); die Wissenschaft sollte gleich den Tugenden, die Sicherheit in sich selber tragen und zu vollkommen gewisser Erkenntniß nur der Weise gelangen; aber doch auch der Weise der Dialektik bedürfen ([132]). Wie also führt diese stufenweise sich entwickelnde Erkenntniß zum unerschütterlichen Wissen?

b. Die Dialektik im engeren Sinne des Worts.

1. Sie begann, wie schon gesagt, mit weit ausgesponnenen Untersuchungen über die Sprache (*φωνή*); denn darin näherten sich die Stoiker wieder den Epikureern, daß auch sie von dem Worte als dem Substrate der Gedanken ausgingen. Weder Sprachphilosophie noch vergleichende Grammatik darf man bei ihnen erwarten; aber mußte nicht auch Sonderung der verschiedenen Redetheile, Eintheilung der Flexionsformen, der grammatischen Satzformen und Erörterung der falschen Satz- und Wortformen, den Anfängen einer Sprachphilosophie gleich wie der vergleichenden Sprachlehre vorangehen? und griffen nicht die grammatischen Arbeiten der Stoiker in die philologisch kritischen Bestrebungen der beginnenden Gelehrsamkeit aufs tiefste ein? Ihr Sinn für Poesie und Rhythmik muß freilich ein sehr geringer gewesen sein, wenn sie die Betrachtung derselben lediglich der Grammatik zuwiesen [140]), während sie doch die Rhetorik als eigenthümliche Disciplin behandelten. Doch würde die Geschichte der allmähligen Entwicklung der stoischen Sprach-

---

139) Stoic. Repugn. 47 v. f. *καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως κτλ.* vgl. c. 10 adv. Col. 26. Cic. Acad. II, 10 sqq. c. 12 quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnem assensionem tollit e vita.

140) Diog. 44. 56 sqq. — Schriften über die stoische Grammatik: Laersch Sprachphilosophie d. Alten, Bonn 1840, und besond. Rud. Schmidt, Stoicorum Grammatica, Hal. 1839.

lehre, in ihren Wechselbeziehungen zu den kritischen Bestrebungen der alexandrinischen und späteren Philologie, eine sehr lohnende Arbeit sein, die wir begreiflich den Männern des Faches überlassen müssen.

2. Augenscheinlich sollte die Grammatik nur von dem Worte als Bezeichnung, ohne Rücksicht auf das Bezeichnete, mithin von der bloßen Form der Worte und ihrer Verbindung handeln; aber auch das Bezeichnete (*σημαινόμενα, λεκτά*), ohngeachtet seiner Beziehung auf die Dinge [141]), nicht an das Wirkliche heranreichen, vielmehr ein abstrakt Allgemeines und Eigenthum des Geistes, ja im Unterschiede von allem Wirklichen ein Unkörperliches sein [142]). Mit Recht kann man die Stoiker Urheber des Nominalismus nennen, nur allerdings derjenigen Form desselben, die das Allgemeine auf die Funktion der Vernunft zurückführt; denn das Bild, welches uns mit den Thieren gemein ist, soll zum Gedanken (*ἐννόημα*) oder Ausgesprochenen (*λεκτόν*) werden, wenn es der vernünftigen Seele zu Theil wird. Doch scheinen die Stoiker das Ausgesprochene wiederum vom Begriff zu sondern beabsichtigt zu haben, indem sie es in die Mitte zwischen Ding und Begriff stellten [143]). Körperlich

---

141) Diog. 57 *προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα.*

142) Sext. Math. VIII, 11 (8) *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον .... τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον.* 12 *τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος·* vgl. Hypot. III, 52. Sen. Ep. 117. — Die *κοινὰ* wurden auch als *οὔτινα* bezeichnet (Simpl. in Categ. b. Prantl 420, 60. vgl. Diog. VII, 61), sollen die Stelle der Ideen einnehmen Stob. Ecl. I, 332, und weder wahr noch falsch sein, Sext. Math. VII, 246.

143) Plut. Plac. IV, 11, 4 *ἔστι δὲ νόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται κτλ.* — Ammon. in Arist. de Interpret. Schol. 100, 10 *μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἠξίουν ὀνομάζειν.*

soll die Stimme, das ausgesprochene Wort (*φωνή*) und das Ding, das Bezeichnete, als ein Allgemeines, unkörperlich sein; nicht minder unkörperlich das Wahr- oder Falschsein des Bezeichneten; dagegen die Wahrheit selber als an Naturfunktionen Theil habend, körperlich[144]). Es liegt auf der Hand wie willkürlich und gehaltlos solche Distinktionen sind[145]). Aber nicht minder so scheint die stoische Lehre vom Begriff gewesen zu sein. Zunächst wäre erforderlich gewesen zu untersuchen, wie die aus Association hervorgegangenen Gemeinvorstellungen zu dem Bestande von Begriffen gelangten; statt dessen erhalten wir ein weit ausgesponnenes Schema von Eintheilungen, Unter- und Neben- oder Gegeneintheilungen[146]), bei denen ebensowohl der ideale wie der reale Gesichtspunkt außer Acht gelassen und die Merkmale ohne Berücksichtigung ihres inneren Gehalts zugezählt oder abgezogen werden. 3. Was man in der Lehre vom Begriff vermißt, wird man hoffen in der vom Urtheil zu finden, da ja erst in der Form des Urtheils (des *ἀξίωμα*) die Entscheidung zwischen Wahr und Unwahr zu Tage kommen und nur das ein Ausgesprochenes (*λεκτόν*) sein soll was wahr oder unwahr ist[147]). Leider sieht man sich getäuscht in dieser Erwartung. Zuerst wird das Ausgesprochene in Mangelhaftes und Vollständiges eingetheilt, und ersteres wiederum in Aussage (*κατηγόρημα*) und Attribut (*προσηγορία, προσηγορικόν*); jenes umfaßt die verschiedenen Formen des Zeitworts, dieses die Substantiva und Adjek-

144) Sext. Hyp. II, 81 *λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ συστάσει δυνάμει κτλ.* vgl. Math. VII, 38.

145) vgl. Sext. Math. VIII, 262 sqq. Basilides, Lehrer des Mark Aurelius hatte auch behauptet: *μηδὲν εἶναι ἀσώματον.* ib. 258.

146) *διαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, μερισμός,* u. s. w. Diog. 60. 61. u. A. s. d. erschöpfende Erörterung b. Prantl Geschichte der Logik I, 422 ff.

147) Plut. Quaest. Platon. X, 2 *ἀξίωμα προσηγόρευον, ὃ πρῶτον λέγοντες ἀληθεύουσιν ἢ ψεύδονται.* Diog. 66 *ἀξίωμα μὲν γάρ ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα ὅπερ ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψεῦδος.* — Sext. Math. VIII, 12 *ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.* vgl. VII, 38. Diog. 65.

tiva. Je nach dem Verhältniß des Kasus in welchem die Attribute zum Verbum stehn, werden die kaum übersetzbaren Arten des σύμβαμα, παρασύμβαμα und ἀσύμβαμα unterschieden[148]), — in augenscheinlicher Vermischung logischer und grammatischer Bestimmungen. Vom Urtheil werden dann unterschieden: zwei Arten des fragenden Satzes (ἐρώτημα und πύσμα), ein befehlender (προστακτικόν), ein beschwörender (ὁρκικόν), ein betender (ἀρατικόν), ein voraussetzender (ὑποθετικόν), ein verdeutlichender (ἐκθετικόν), ein anredender (προσαγορευτικόν), ein verwundernder (θαυματικόν), ein zweifelnder (ἐπαπορητικόν), und als ein dem Urtheile ähnlicher ein beschreibender[149]). Doch scheinen die Stoiker hervorgehoben zu haben, daß auch diese Sätze einigen Theil am Ausdruck des Wahr- und Unwahrseins hätten[150]). Auch in der Durchführung der Eintheilung der eigentlichen Urtheile in einfache und zusammengesetzte, werden die Eintheilungsgründe großentheils dem sprachlichen Ausdruck oder dem besondern Inhalte derselben entlehnt. So werden theils bestimmte, unbestimmte und mittlere einfache Urtheile, theils überhaupt oder demonstrativ bejahende (κατηγορικόν, κατηγορευτικόν), und verneinende Urtheile unterschieden, jenachdem die bloße Verneinung „Nicht" (ἀποφατικόν), oder ein allgemein verneinendes Wort (ἀρνητικόν), oder ein a privativum (στερητικόν) angewendet wird, oder endlich aus doppelter Verneinung eine Bejahung entsteht (ὑπεραποφατικόν)[151]). Die zusammengesetzten Urtheile, d. h. solche in denen entweder Ein und das-

---

148) die Beweisstellen in Prantl's reich ausgestatteter Gesch. d. Logik I, 438 ff.

149) Sext. Math. VIII, 70 sqq. Diog. 66 sq. 68 u. A. s. Prantl S. 441 f.

150) Ammon. de Interpret. b. Prantl 443, 117 ἅπερ ἅπαντα δεκτικὰ ὄντα τοῦ ψεύδους τε καὶ ἀληθείας, falls diese W. auf Stoiker zu beziehen sind. Den diese Annahme aufstellenden Nikostratus hatten die Stoiker entschieden bestritten, Simpl. Categor. b. Prantl 443, 117.

151) ἁπλᾶ, οὐχ ἁπλᾶ. Sext. Math. VIII, 93 sq. ὡρισμένα, ἀόριστα, μέσα Id. ib. 96 sq. — Diog. 69 sq. vgl. Prantl S. 443 f.

selbe einfache zweimal gesetzt, oder ein einfaches mit einem andren einfachen verbunden wird, sollen nach Verschiedenheit der dabei angewendeten Konjunktionen in hypothetische (*συνημμένον* oder *παρασυνημμένον*), copulative (*συμπεπλεγμένον*), disjunktive (*διεζευγμένον*), ursächliche (*αἰτιῶδες*) und vergleichende zerfallen (*διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*) [152]); so daß zwei die Art des Urtheils bestimmende Grundformen mit solchen in eine Reihe gestellt werden, in denen die Konjunktion auf die Art der sachlichen Zusammengehörigkeit der Bestandtheile des Urtheils hinweist. Doch richten die Stoiker vorzugsweise ihr Augenmerk auf die disjunktive und mehr noch auf die hypothetische Form des Urtheils, und zwar zunächst in Bezug auf den kontradiktorischen und den konträren Gegensatz. Wie, fragte sich, soll das Wahrsein oder Falschsein eines Urtheils erkannt werden? Sie gingen von der Behauptung aus, wahr sei das Wirkliche und einem andren contradiktorisch Entgegengesetzte, falsch das Nichtwirkliche und gleichfalls einem andren Entgegengesetzte [153]). Auf zweierlei also sollte es ankommen, auf das zu Grunde liegende Thatsächliche und auf Vergleichung mit dem kontradiktorischen Gegensatz. Je nachdem nun das eine oder andre Moment vorzugsweise hervorgehoben ward, kam es zu verschiedenen Anwendungsweisen dieser Bestimmung. So sagte man in ersterer Beziehung: die unbestimmte Aussage, es sitzt oder geht jemand, werde erst zu einer wahren, wenn thatsächlich jemand sitze oder gehe [154]); oder ein hypothetisches Urtheil sei wahr (*ὑγιές*), wenn dem Vordersatz (*ἡγουμένῳ*) der Nachsatz (*λῆγον*) thatsächlich folge, wie sie durch die verschiedenen Kombinationen veranschaulichten [155]). Philo schon sagte, wahr sei das hypothetische Ur-

---

152) Sext. ib. 95. 108. Diog. 68 sq. u. A. vgl. Prantl 445 ff.

153) Sext. ib. 10 u. A. vgl. Prantl S. 451 f.

154) Sext. VIII, 98.

155) Ib. 112 . . . *περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια.* — Id. Hypot. II, 105. vgl. Prantl S. 453 f. und über andre Wendungen der Annahme S. 457 ff.

theil, welches nicht von einem wahren Vordersatz zu einem falschen Nachsatz führe [156]). Dagegen behaupteten Andre, mit Hervorhebung der zweiten Beziehung: richtig sei ein hypothetisches Urtheil nur, wenn der Uebergang von einem wahren Vordersatze zu einem falschen Nachsatze schlechthin ohnmöglich sei, wie wiederum schon der Megariker Diodorus behauptet hatte [157]); oder mit noch ausdrücklicherem Rückgang auf das Princip vom Widerspruch, wahr sei das hypothetische Urtheil, wenn der kontradiktorische Gegensatz des Nachsatzes dem Vordersatz widerspreche [158]). Rücksichtlich der Anwendung welche die Stoiker von ihren Principien in der Lehre von den konjunktiven, disjunktiven und kausalen Urtheile machten, sowie rücksichtlich ihrer Begriffsbestimmungen des Möglichen und Nothwendigen, muß ich mich begnügen auf Prantl (a. a. O. S. 459 ff.) zu verweisen.

4. Ihre Lehre vom Schluß beschränkte sich mindestens größten Theils auf die hypothetische Form, die disjunktive mit einbegriffen, wie ausdrücklich bezeugt wird und schon aus ihrer Definition sich ergibt: Schluß sei was aus einer Annahme (λῆμμα, auch τροπικὸν genannt), einer Hinzunahme (πρόσληψις) und einer Folgerung (ἐπιφορά) bestehe [159]). Der Grund dieser Bevorzugung der hypothetischen Form vor der kategorischen ist wohl darin zu suchen, daß jene sich der Wahrnehmung enger anschließt und an derselben leichter geprüft werden kann. Der Grund der die Aufmerksamkeit des Aristoteles in so hohem Grade auf das kategorische Schlußverfahren lenkte, konnte die Stoiker nicht bestimmen. Ihre Vernunft war keine bis zu den höchsten und als solchen, einfachen objektiven Principien sich erhebende und vermittelst derselben das vermittelnde

156) Sext. Hypot. II, 110. Math. VIII, 118.

157) Sext. Math. 245 sqq. — ib. 115. vgl. Cic. Acad. II, 47.

158) Sext. Hypot. II, 111. Diog. 73. vgl. Cic. de Fato 6 und Prantl S. 456 f.

159) Alex. in Anal. pr. 106, b. vgl. Prantl S. 468, 172. — Diog. 76. Noch andre Beweise für diese Beschränkung der stoischen Syllogistik s. b. Prantl a. a. O. — Auch beide Prämissen wurden wohl λήμματα genannt, Sext. Hypot. II, 135.

Denken abschließende, sondern ein dem in Wahrnehmung und Erfahrung Gegebenen lediglich zustimmendes und formirendes Vermögen. War Aristoteles überzeugt durch sorgfältige Anwendung des kategorischen Schlusses von Prämisse zu Prämisse bis zu dem unmittelbaren denkenden Ergreifen des Einfachen, Wesenhaften sich erheben zu können, so mußten die Stoiker nach einer Schlußform sich umsehn, welche die Zustimmung der Vernunft zu dem sinnlich Gegebenen am leichtesten und sichersten herbeizuführen geeignet schien. Daher stellten sie gewisse sich selber bewährende Formen als Musterschlüsse auf, an denen als an sich einleuchtenden, dann die zusammengesetzten geprüft werden sollten. Es waren die schon von Eudemus und Theophrast hervorgehobenen beiden Arten des hypothetischen (modus ponens und tollens) und die zwei Arten des disjunktiven Schlusses, in deren Mitte sie eine Abart des letzteren einschoben: nicht zugleich ist das Erste und Zweite, das Erste aber ist, also nicht das Zweite[160]). Diese einfachen oder Musterschlüsse wurden als abschließende (*περαντικοὶ* und *συνακτικοί*) oder als syllogistisch im engeren Sinne des Worts bezeichnet, und mit großer Ausführlichkeit die zusammengesetzten (*ἀσύνακτοι* und *ἀπέραντοι*) aufgezählt und auf jene zurückgeführt[161]). Die zur Prüfung der hypothetischen Schlüsse aufgestellten Normen sind ganz im Einklang mit den für die Urtheile angegebenen Kriterien, theils von der Thatsächlichkeit des Inhalts theils von der Form derselben hergenommen. Alle einfachen oder Musterschlüsse sind zwar ihrer Form nach wahr, aber dem Inhalte nach nur, wenn sie durch die zu Grunde liegende Wahrnehmungen gewährleistet werden[162]); und sie sind entweder beweiskräftig (*ἀποδεικτικοί*) oder nicht, je nachdem sie von Bekanntem auf Unbekanntes oder wieder nur auf Bekanntes führen[163]). Auch soll die Wahrheit

---

160) Sext. Hyp. II, 137. 156 sq. VIII, 303 u. A. Das Nähere bei Prantl S. 472 ff.

161) Prantl S. 476 ff.

162) Sext. Hypot. II, 138 sq. Diog. 79.

163) Sext. Hypot. II, 140 sqq. vgl. 135 adv. Math. VIII, 316.

des Schlusses an der Wahrheit des aus den Prämissen folgenden Schlußsatzes und den Folgerungen daraus geprüft und so die hypothetischen Voraussetzungen bestätigt werden [164]. Als schlußunfähig werden alle diejenigen Schlüsse bezeichnet, bei denen das kontradiktorische Gegentheil des Schlußsatzes keinen realen Gegensatz gegen die Verbindung der Prämissen bilde [165]. Die Stoiker legten daher großes Gewicht auf den apagogischen Beweis. Rücksichtlich der Aufzählung der unschlußfähigen Formen, sowie der weitläufig ausgesponnenen Lehre der Stoiker von den Fehl- und Trugschlüsse muß ich wiederum auf Prantls (S. 486 ff.) sorgfältige Untersuchung verweisen. Darin völlig einverstanden mit ihm, daß die stoische Syllogistik nicht im entferntesten einen Vergleich mit der aristotelischen aushalte, vermag ich doch seine Mißachtung hypothetischer und disjunktiver Schlußformen nicht zu theilen.

5. Mögen auch die Stoiker, wenigstens großentheils, von ihren **Kategorien** in der Lehre vom Begriff gehandelt haben, so stehen sie doch in so enger Beziehung zu ihrer Physik, daß es wohl verstattet sein dürfte sie dieser als Einleitung voranzustellen, zumal wir nicht wissen, wie sie an die übrigen Erörterungen über den Begriff geknüpft waren. Die stoische Kategorientafel, vom obersten an sich noch bestimmungslosen Gattungsbegriff (*ἀνώτατον γένος* oder *γενικώτατον*) ausgehend, sollte die Hauptstufen nachweisen, durch die er fortschreitende Bestimmtheit erlange [166]. Jenen obersten noch durchaus unbestimmten Begriff bezeichneten sie als Etwas (*τί*) oder Seiendes (*ὄν*) [166]; denn auch das Unkörperliche soll

---

411 sqq. Diog. 45. Gegen die Skepsis wird angeführt, daß während sie die Möglichkeit der Beweisführung läugne, sie dieselbe thatsächlich durch den für ihre Behauptung aufgestellten Beweis anerkenne, Sext. Math. VIII, 463 sq. Hypot. II, 186.

164) Sext. Math. VIII, 367. 375.

165) Diog. 77 . . *ἀπέραντοι μὲν ὧν τὸ ἀντικείμενον τῆς ἐπιφορᾶς οὐ μάχεται τῇ διὰ τῶν λημμάτων συμπλοκῇ*. vgl. Apul. de Interpret. 277 sqq. Oud.

166) Durch die Angaben des Simplicius zu den Kategorien, des Plo-

noch Theil am Seienden haben [167]). Seine erste Bestimmtheit soll es als Substrat (ὑποκείμενον) gewinnen, jedoch nur als Träger der hinzukommenden Bestimmungen, deren erste dann die der Beschaffenheit (des ποιόν) ist; ohne diese fällt es mit dem schlechthin bestimmungslosen Stoffe zusammen [168]). Durch den Hauch oder luftartige Spannungen (τόνοι ἀερώδεις) oder auch besaamende Verhältnisse (σπερματικοὶ λόγοι), erhält es die erste; ob auch die folgenden näheren Bestimmungen [169])? Schon diese erste Bestimmtheit ist dann eine vorübergehende augenblickliche, oder zwar dauernde jedoch äußere, oder auch eine innere, wesentliche; das Beschaffene wird zur Beschaffenheit (ποιότης) [170]), und diese, oder das durch sie bestimmte Substrat, kann nur Zu- oder Abnahme der Kraft, keine qualitative Veränderung erleiden [171]). Dann wird auch wieder ein gemeinsam und eigenthümlich Qualitatives (κοινῶς und ἰδίως ποιόν) unterschieden [172]), und die beherrschende Qualität (ἕξις) von den beherrschten (ἑκτά), welche letztere wiederum an den andren Kategorien Theil haben sollen [173]). Die dritte Kategorie, die des irgendwie Sichverhaltens (πῶς ἔχον), umfaßt die angeeigneten Zustände, die im

tinus VI, 1 u. e. A., sowie durch die gründlichen Untersuchungen Trendelenburgs (Geschichte der Kategorien 219 ff.), Zellers (Gesch. III, 59 ff.) und Prantls (Gesch. der Logik I, 426 ff.), sind wir zu genauerer Kenntniß der Kategorienlehre der Stoiker als andrer Theile ihrer Logik gelangt. Diese Untersuchungen hat Petersen (philosophiae Chrysippeae fundamenta) eröffnet, jedoch durch zu weitgreifende Folgerungen nicht selten sich irre leiten lassen. — Sext. Hyp. I, 138. II, 86. Diog. 61. — Schol. in Arist. 34, b, 10. Alex. in Top. 155.

167) Seneca Ep. 58. — Das ὄν scheint die ältere, das τὶ die neuere Bezeichnung zu sein.

168) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 430, 85 f. Plotin. VI, 1, 25.

169) Plut. Stoicor. rep. 43. Diog. 148.

170) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 431, 91 f.

171) Plut. de commun. not. 44. Stob. Ecl. I, 432 sqq.

172) Stob. l. l. u. A. b. Prantl S. 432 f.

173) Simpl. in Categ. ib. 55. — Ib. 42.

Unterschiede von den ἕξεις, als σχέσεις bezeichnet werden[174]). Nicht blos das Wo und Wann, d. h. Unkörperliches, wofür die Stoiker Zeit und Raum hielten, sondern auch die räumlichen und einzelne qualitative Bestimmtheiten, wie weiß, rechnen sie dahin[175]), so daß man wohl kaum sagen kann, sie hätten nichts weiter, als die die Prädikate der Sätze bildenden Ausdrücke (λεκτά) sein sollen. Eine bestimmte Sonderung der hinzukommenden Zustände von den beharrlichen Beschaffenheiten, ganz abgesehn von den vorübergehenden und äußeren, konnte ihnen ohnmöglich gelingen. Das der vierten Kategorie Angehörige endlich (τὰ πρός τι πὼς ἔχοντα) sollte statt finden und nicht statt finden können, ohne alle Veränderung des Substrats und seiner Beschaffenheit[176]). Ihm subsumirten sie auch das einfache πρός τι, welches abgesehn von seiner Bestimmtheit, auf ein Andres sich beziehe[177]).

Mochte ursprünglich die Absicht, die aristotelische Kategorienlehre zu vereinfachen[178]), wie ja auch schon Xenokrates sie auf eine Zweiheit zurückzuführen gesucht hatte, zu der stoischen Vierheit geleitet haben, augenscheinlich liegt dieser ein wesentlich verschiedener Begriff zu Grunde. An die Stelle des Zwecks, die zu möglichst umsichtiger Begriffsbestimmung erforderlichen Gesichtspunkte vollständig aufzustellen, tritt der Versuch die grundwesentlichen Stufen der Entwickelung des Seienden nachzuweisen, so daß denn auch jede folgende Kategorie eine nähere Bestimmung der vorangegangenen enthalten soll, und wie der Qualität das Substrat, so den beiden

174) ib. 61 τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι κτλ· vgl. Prantl 429, 84.

175) Plotin. VI, 1, 30 u. Simpl. in Categ. b. Prantl S. 436, 103 f.

176) Simpl. b. Prantl 435, 101 u. 106.

177) Simpl. 42, 6 (b. Prantl Anm. 101) ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τι πὼς ἔχον ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθεν τινῶν προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν κτλ. vgl. Anm. 108 bei Prantl u. Sext. Math. VIII, 454 (109 ib.).

178) Simpl. f. 16, b.

letzten Kategorien das qualitativ bestimmte Substrat vorausgesetzt werden muß. Auf die Weise aber leitet die Kategorienlehre der Stoiker unmittelbar zu ihrer Physik über.

4. Die Physik der Stoiker.

a. Die Grundlegung derselben.

1. Ueber die Gliederung derselben sind die Berichte sehr unzureichend und theilweise verworren: nur sehen wir wie weitschichtig sie war und dürfen schließen, daß in der Sonderung und Anordnung der Theile Verschiedenheiten unter den Stoikern statt fanden [179]. Am üblichsten scheint die Dreitheilung, Lehre von der Welt, von den Elementen und von der Begründung (*αἰτιολογικόν*) gewesen zu sein. — Die Lehre von der Welt zerfiel dann wieder in einen mathematischen und einen physikalischen Theil; ähnlich die Aetiologie, und zwar so daß in dem eigentlich naturwissenschaftlichen Theile von der Wesenheit der Natur, von der Seele und der Naturlehre bis zur Arzneikunde hinunter; im mathematischen Theile von der Optik, Meteorologie u. s. w. gehandelt ward [180]. Der Inhalt des

179) Darauf deutet schon die Sonderung des *εἰδικῶς* und *γενικῶς*, bei Diogenes 132, und die Angaben des Seneca Ep. 89. In der Eintheilung nach Arten (Gegenständen?) werden aufgeführt: *ὁ περὶ σωμάτων τόπος καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ τεράτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ.* Hier also keine Spur weder von der Zweitheilung Seneka's in Körperliches und Unkörperliches, wenn man nicht etwa *περὶ τόπου καὶ κενοῦ* auf letzteres beziehen will, noch auch von Sonderung eines aitiologischen und zweier nicht aitiologischer Theile, noch endlich von einer gesonderten mathematischen und physikalischen Behandlung jener nicht aitiologischen Theile. vgl. d. folg. Anmerkungen.

180) Diog. l. l. *τὸν δὲ περὶ τοῦ κόσμου (τόπον) διαιρεῖσθαι φασὶν εἰς δύο μέρη· μιᾷ γὰρ σκέψει ἐπικοινωνεῖν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων, οἷον, εἰ ὁ ἥλιός ἐστι τηλικοῦτος ἡλίκος φαίνεται . . . καὶ περὶ δινήσεως κτλ.* 133 *ἑτέραν δ' αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἥτις μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καθ' ἣν ζητεῖται ἥ τ' οὐσία αὐτοῦ . . . καὶ εἰ προνοίᾳ διοι-*

ersten Theils wird also wohl dem der zwei ersten Bücher des Aristoteles vom Himmel entsprochen haben und unsrer Kosmologie; wie aber ohne alle aetiologische Betrachtung, zumal er auch die mathematische Erörterung nicht ausschloß, begreift sich nicht leicht. Keinen Falls sind wir im Stande aus den sehr spärlichen Angaben auch nur die Grundlinien derselben uns zu verdeutlichen. Noch weniger klar ist die Zweitheilung bei Seneka[181]) in Körperliches und Unkörperliches und des Körperlichen in Das was wirkt und das was gewirkt wird, d. h. die Elemente; und die Eintheilung des letzteren Abschnitts wiederum, nach Einigen, in die Lehre vom Stoff, von der alles bewegenden Ursache und von den Elementen. Sollte nun der Theil vom Unkörperlichen, von Zeit und Raum und vom Leeren gehandelt oder in die Logik (die *λεκτά*) übergegriffen haben? Ueberhaupt sind uns von diesem weitschichtigen Gebäude nur vereinzelte Bruchstücke erhalten. Wir werden am besten thun sie in einer uns möglichst faßlichen Weise und zwar so zu verknüpfen, daß wir mit Dem beginnen, was sich der Logik der Stoiker zunächst anschließt, und mit Dem endigen, was am unmittelbarsten zur Ethik derselben überleitet, mit ihren Lehren von der Gottheit, der Vorsehung und der Nothwendigkeit.

2. Die stoische Grundvoraussetzung war, daß Alles was zu wirken und zu leiden vermöge körperlich sei, mithin nur dieses das

---

κεῖται κτλ. τόν τ' αἰτιολογικὸν εἶναι καὶ αὐτὸν διμερῆ· μιᾷ δὲ αὐτοῦ ἐπισκέψει ἐπικοινωνεῖν τὴν τῶν ἰατρῶν ζήτησιν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ γινομένων καὶ περὶ σπερμάτων καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων· τοῦ δ' ἑτέρου καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντιποιεῖσθαι, οἷον πῶς ὁρῶμεν, τίς ἡ αἰτία τῆς κατοπτρικῆς φαντασίας, ὅπως νέφη συνίσταται κτλ. also Erklärung physiologischer und meteorologischer Erscheinungen.

181) Seneca Ep. 89 Naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia. Utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus; corporum locum in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur; gignuntur autem elementa. Ipse elementi locus, ut quidam putant, simplex est; ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur.

Wirkliche, das wahrhaft Seiende[182]): alles Unkörperliche ein bloßes Anhaftendes und eine Aussage[183]). Ganz nominalistisch mußte daher das Allgemeine für ein Unwesenhaftes, Unwirksames, für bloße Abstraktion gehalten werden, die nur mehr oder weniger Geltung habe, je mehr oder weniger sie durch die Wirklichkeit des zu Grunde liegenden Einzelnen und Körperlichen gewährleistet werde. An die Stelle allgemeiner Naturgesetze traten die Verhältnisse oder Begriffe der Besaamung. Nun erklärte zwar Apollodorus den Körper für das was drei Dimensionen habe[184]), doch im weiteren Sinne hielt man auch die die Körper zusammenhaltenden Luftströmungen für ein Körperliches[185]); so daß ich mit Ritter (III, 377) behaupten muß, die Stoiker hätten den Begriff des Körpers in einer über jene Definition hinausgehenden Bedeutung genommen. Nur so vermochten sie das Gute, die Weisheit, die geistigen und materiellen Eigenschaften und Thätigkeiten, wie das Gehen und Tanzen, für Körper oder Körperliches zu halten[186]); ja die Wahrheit selber, wiewohl das Wahre unkörperlich sein sollte, sofern jene unmittelbar auf dem selber körperlichen Weltgeist (ἡγεμονικόν), dieses nur auf dem unkörperlichen Urtheil (ἀξίωμα) und der Aussage (λεκτόν) beruhe[187]). Nur will Seneka diese Unterscheidung nicht, wie andre Stoiker, auf Weisheit und weise sein ausgedehnt wissen[188]). In der Zurückführung aller geistigen und materiellen Thätigkeiten und Eigenschaften mußten die Stoiker allerdings auf allgemeine Behauptungen sich beschränken; erfahrungsmäßige Durch-

182) ob. Anm. 44. vgl. Plut. commun. not. 30. Plac. IV, 20. Diog. 150.

183) Stob. Ecl. I, 338 οὐ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα (nach Posidonius). vgl. Zeno's Unterscheidung von αἴτιον und κατηγόρημα, ob. Anm. 57.

184) Diog. 135 τὸ τριχῇ διαστατόν.

185) Plut. Stoic. rep. 43 ἀέρες, πνεύματα, τόνοι ἀερώδεις.

186) Seneca Ep. 117. 106. 102. 115. Plut. commun. not. 45.

187) Sehr ausführlich befürworteten die Stoiker diese Unterscheidung s. Sext. Math. VII, 38. Hypot. II, 81.

188) Seneca Epist. 117.

führung im Einzelnen (und darauf hätten sie doch als Sensualisten Bedacht nehmen müssen) konnte ihnen ohnmöglich gelingen; eben so wenig die Nachweisung daß was sie für unkörperlich erklärten, unwirksam sei. Wirken nicht abstrakte Vorstellungen, Urtheile und Aussagen, selbst wenn sie falsch sind? Die Bezeichnung derselben als Anhaftendes oder Hinzugekommenes oder wie wir sonst ihre *συμβεβηκότα* fassen mögen, — eine begriffliche Bestimmung fehlt, — konnte ohnmöglich ausreichen, um von Raum und Zeit hier noch nicht zu reden. Einige, wie Basilides, Lehrer Mark Aurels, wollten daher Nichts für unkörperlich halten[189]. Auch über das Sein der Aussagen (des *λεκτόν*) fand bei ihnen endloser Streit statt[190]. Besser begreift sich, wie sie Tag und Nacht, die Tages- und Nachtzeiten, den Monat, die Monatstage, das Jahr und die Jahreszeiten für Körper und körperlich halten konnten[191]; beruhen sie ja auf bestimmten Zuständen der Sonne und des Mondes, der Atmosphäre u. s. w.

3. Versuchten nun auch die Stoiker alles wahrhaft Seiende auf das Körperliche zurückzuführen und bezeichneten sie daher den Urstoff als Wesenheit alles Seienden[192], so mußten sie doch innerhalb desselben eine Zweiheit des Leidenden und Wirkenden unterscheiden, den an sich qualitätslosen Stoff und die aus ihm Jegliches gestaltende Gottheit[193]; ersterer sollte weder wachsen noch abnehmen, wohl aber getheilt und gemischt werden können und zu Allem bereit sein, was die Vernunft, d. h. das schaffende Princip aus ihr bilden wolle[194]. Von der einen Seite sind die Stoiker

189) Sext. Math. VIII, 258 ib. Fabric. . . *οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.*

190) Sext. ib. 262.

191) Chrysipp. bei Plut. commun. not. 45. vgl. Stob. Ecl. I, 260 sq. 556.

192) Diog. 150. Stob. Ecl. I, 325. Sext. Math. X, 312 *ἀρχὴ γὰρ κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή.*

193) Sext. Math. IX, 11. Diog. 134. Stob. Ecl. I, 304.

194) Sen. Ep. 65. Stob. Ecl. 322. Plut. comm. not. 48 *ἡ* (*ὕλη*)

bestrebt Kraft und Stoff auseinander zu halten[195]), von der andren Seite sie zu ein und derselben höheren Einheit zu verknüpfen[196]). Der Stoff ist ihnen nimmer für sich gewesen, er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit das Substrat der Kraft, und wiederum die Kraft ist eines Wesens mit dem Stoff, auch wenn sie hin und wieder als geistiges Feuer u. dgl. bezeichnet wird[197]). Aber doch tritt sie dem Stoffe dualistisch entgegen; sie ist das schaffende Princip all und jeder Bestimmtheiten des Stoffes, dessen Wesenheit allein in der widerstandslosen Empfänglichkeit besteht. Man kann nicht sagen, daß Stoff und Kraft den Stoikern zwei gleich berechtigte Seiten ein und desselben Urwesens gewesen wären; über eine dualistische Immanenzlehre kamen sie nicht hinaus. Bei all ihrem Bestreben über den Dualismus sich zu erheben, zeigen sie, wie fremd dem eigentlich griechischen Geiste die strenge Immanenzlehre war. Die dualistische Richtung durchdringt ihr ganzes Lehrgebäude; es oscilirt beständig zwischen Materialismus und Spiritualismus. Sind sie von der einen Seite bemüht die Urkraft an einen möglichst über das sinnlich Wahrnehmbare sich erhebenden Stoff zu binden, den Zeno und Kleanthes als künstlerisches Feuer, Chrysippus als den sich selber aus sich selber bewegenden Hauch, Andre als Aether, oder auch als Sonne oder als Fixsternhimmel u. s. w. bezeichneten[198]): so von der andren Seite

---

καθ' αὐτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος. vgl. Stob. Ecl. 324 nach Posidonius.

195) Seneca Epist. 65 bezeichnet sie als causa et materia. vgl. Plut. (194).

196) Stob. Ecl. 324 *διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης κατὰ τὴν ὑπόθεσιν (τῶν Στωϊκῶν) ἐπινοίᾳ μόνον.* nach Posidonius.

197) Stob. Ecl. I, 56 *Ποσειδώνιος (λέγει τὸν θεόν) πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.* Plut. comm. not. 48 *σῶμα νοερόν.* Senec. consol. ad Helviam c. 8 sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio etc.

198) Stob. Ecl. I, 414 (49). Cic. de Nat. Deor. II, 15. — Stob. ib. 378 Chrysippus: *εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ*

die Urkraft von der nach Nothwendigkeit waltenden zur frei bestimmenden Vorsehung zu potenziiren. Doch letzterer Punkt führt zu der Lehre von der Gottheit, die wir dem Uebergange zur Ethik, im Sinne der Stoiker, vorbehalten.

Wir wenden uns vorher zu der

b. eigentlichen Physik.

1. Auch hier finden wir wiederum dasselbe Schwanken der Stoiker zwischen Sonderung von Stoff und Kraft oder Geist, und Ineinsbildung von beiden. Einerseits wird die Natur oder die Welt selber als technisches Feuer bezeichnet, aus Einem soll Alles werden und in Eins sich auflösen, so daß es mit der ursprünglichen Wesenheit, dem Urstoff, zusammenfallen müßte[199]); andrerseits soll Gott vor der Weltbildung für sich gewesen sein und nach der Weltzerstörung wieder in sich zurückkehren und der Unterschied des Wirkenden und Leidenden auch durch die Elemente hindurchgehn ([200]). So konnte denn freilich keine Theorie ihnen mehr zusagen als die herakleitische. Der in ihr sich geltend machende stete Wechsel des Weges von Oben nach Unten und von Unten nach Oben schien zugleich Sonderung und Einigung von Stoff und Kraft zu verstatten. Wir sahen, wie schon Zeno dieser Lehre sich anschloß und haben nur Einiges zu näherer Erörterung derselben nachzuholen. In der Beschreibung des zwiefachen Weges scheint zwischen

---

ἑαυτοῦ, vgl. Stob. Ecl. 56. 180. Sext. Hyp. III, 218. — Diog. 137 ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι. vgl. Cic. Nat. Deor. I, 18. II, 41. So auch Boëthus, Stob. Ecl. 58. — Kleanthes die Sonne, Diog. 139. Cic. N. Deor. I, 14. vgl. Krische's Forschungen 428. — Boëthus den Fixsternhimmel, Diog. 148. Sonne und Fixsternhimmel wohl als die Substrate gefaßt, von welchen die Wirksamkeit ausgehe.

199) Iusti Lipsii physiologiae Stoicorum libri tres. Antverpiae 1604. — Diog. 136 (48). vgl. Stob. Ecl. I, 64. — Stob. ib. I, 372 .. οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι. — Stob. Ecl. 370 (200) ἐκ τῆς οὐσίας. — Unter Welt verstehen die Stoiker bald die Allheit des Seienden, Gott und Welt zusammen, bald letztere als Inbegriff des Gewordenen. Stob. Ecl. I, 444. Diog. 137.

Zeno und der folgenden Stoa kein wesentlicher Unterschied statt gefunden zu haben. Besonders mit dem was Stobäus, angeblich authentisch, von der zenonischen Darstellung mittheilt [200]), stimmen die späteren Angaben im Wesentlichen überein; nur soll dem Chrysippus zufolge, der aus der verdünnten Luft hervorgehende Aether die Welt umkreisen [201]). So entlehnen auch die Stoiker vom Heraklit die Annahme, das Wasser sei die Mittelstufe des Werdens und Bestehens der Dinge. Nicht minder schließen sie sich ihm in der Lehre von dem periodischen Wechsel der Weltbildung aus dem reinen, für sich gewesenen Aether und der Rückkehr in denselben, an. Erst in der Weltbildung soll, nach Chrysippus, Körper und Seele sich sondern; vorher das All (*κόσμος*) durchweg feurig, Seele und Leitendes seiner selber gewesen sein, und als Zeus wachsen bis er Alles in sich selber verzehrt habe. Es tritt daher nicht, wie bei'm Tode, eine Trennung von Körper und Seele ein, sondern die Welt lebt bei der Weltverbrennung in ihrem Urgrunde, wie es Numenius ausdrückt, als Saame fort, aus dem sie dann wieder, wie sie früher war, sich erzeugt. Nach der Weltverbrennung ist das Ganze verständig und weise, alles Böse (und Unvollkommne) muß ausgetilgt sein [202]). Soll aber im ewigen Einerlei die Welt immer

---

200) Ich theile hier die dort (48) nur angeführte Stelle des Stobaeus Ecl. I, 370 wörtlich mit: *Ζήνων δὲ οὕτως ἀποφαίνεται διαῤῥήδην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι· ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἐκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν.* Bei Diog. 142 wird noch bestimmter hervorgehoben die Theilung des Wassers oder Flüssigen (*ὑγρότης*) in Erde und Luft, und die Verflüchtigung dieser zum Feuer: *τὸ δὲ λεπτομερὲς (ὅταν) ἐξαερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ.* Seine Annahme vom Wasser als Mittelstufe übertrug Zeno auch auf das hesiodische Chaos, welches für das erste Gewordene haltend, er von *χεῖσθαι* ableitete, Philo de incorrupt. Mundi 941, d. Hoesch. Schol. ad Apollon. Rhod. I, 498 u. A.

201) Aehnlich Chrysipp b. Plut. Stoic. rep. 41, und *λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ.* vgl. folg. Anm.

202) b. Plut. a. a. O. *διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐ-*

wiederum mit allen ihren Unvollkommenheiten sich erneuern? Sollten nicht wenigstens einige der Stoiker der Hoffnung sich getröstet haben, die Wiederbringung der Dinge werde eine stets vollkommnere werden? Die Annahme einer schlechthin gleichen Wiederkehr der Dinge, Menschen und Verhältnisse, wie Nemesius sie den Stoikern beilegt und Chrysippus sie ausgesprochen zu haben scheint, möchten wir nicht für eine in der Stoa zu ausschließlicher Geltung gelangten halten [203]). Aber freilich konnte die ganze Lehre von Weltverbrennung und Wiedererzeugung, welche auch Heraklits poetische Bezeichnungen, Sättigung und Verlangen, beibehalten hatte [204]), zu wissenschaftlicher Ausbildung nicht gelangen. Willkürlich mußte man die Dauer der Weltperioden bestimmen [205]), und

---

θὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον. — de Stoicor. repugn. 39 Chrysipp. ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μέν, αὔξεται δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὑτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον. — Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 18 Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα πρότερον ἦν. — Plut. commun. not. 17 ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν. vgl. Cic. N. Deor. II, 46. Acad. II, 37. Senec. Consol. ad Marciam c. 26 extr. Diog. (200).

203) Nemesius natur. Hom. c. 38. Chrys. b. Lactant. Inst. VII, 23. vgl. Marc. Aurel. VII, 19. Dagegen Seneca natural. Quaest. III, 30 omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. ib. 24 cum Deo visum ordiri meliora, vetera finiri.

204) κόρος und χρησμοσύνη, Plut. de Ei ap. Delph. c. 9. vgl. Philo Alleg. III, 62 Mang.

205) Nach Plutarch l. l. soll die Epoche des κόρος, des Beisichseins des reinen Feuers, nur von längerer Dauer sein als die der Verweltlichung, der χρησμοσύνη. Ueber die verschiedenen Berechnungsweisen und Zahlenangaben s. I. Lipsius, Stoic. Physiol. II, 22. vgl. Zeller S. 82, 3.

sehr natürlich, daß mehrere Stoiker die Lehre theils bezweifelten, theils verwarfen und an die Stelle derselben die aristotelische Annahme der Weltewigkeit setzten [206]). Wenn einige Stoiker (allgemeine Annahme scheint es nicht gewesen zu sein) mit der Weltverbrennung, dem großen kyklischen Sommer, einen entsprechenden Winter (Untergang durch Wasser) wechseln ließen [207]), so scheinen sie Anhalt für die Lehre vom periodischen Wechsel in Thatsachen der Erfahrung gesucht zu haben. — Die neue Welt sollte im unendlichen leeren Weltraume entstehn, den sie als Bedingung der entstehenden und bestehenden Welt für nothwendig hielten, während sie Inwesenheit desselben in der Welt durchaus läugneten und gänzliche Durchdringbarkeit der Körper behaupteten [208]), indem sie wohl auf den Alles durchdringenden Hauch sich verließen. So wie in der Weltbildung bei Uebergang ins Feuchte, Körper und Seele aus einander treten sollten, so auch das Wirkende und Leidende, und zwar so daß ersteres der Luft und dem Feuer, letzteres der Erde und dem Wasser einwohne [209]). Daß die Stoiker vom Heraklit sich entfernend die Vierheit der Elemente annahmen und sie für qualitativ bestimmte Grundstufen des Daseins hielten, kann uns nicht befremden; wohl aber daß sie ohne Berücksichtigung der aristotelischen Einreden, jedes derselben doch wiederum auf je ein Glied

206) Schon Boëthus soll Weltewigkeit angenommen und ihm sollen andre Stoiker gefolgt sein, Philo incorruptile mundi 947. Hösch. Arius Didymus b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18. Doch stehen mit diesen Angaben andre, namentlich rücksichtlich des Posidonius, nicht im Einklang, s. Zeller 83, Anm. Nur vom Panätius wird der Zweifel an periodischer Weltverbrennung bestimmt bezeugt, Cic. Nat. Deor. II, 46. Diog. 142.

207) Seneca natur. Quaest. III, 28 sq. Censor. de Die. Nat. nach Lipsius' Emendation, physiol. Stoicor. II, 21.

208) Plut. Placit. II, 9. Stob. Ecl. II, 390 sq. u. A. — Plut. comm. not. 37 . . *καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος κτλ.* vgl. Stob. Ecl. I, 376. Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 *κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ* (*τῷ κόσμῳ*).

209) Chrysipp. b. Plut. (202). — Plut. commun. not. 49. Nemesius, nat. Hom. 5. Seneca Quaest. Natur. III, 10.

der beiden Gegensätze des Warmen und Kalten, Festen und Flüssigen zurückführten, und zwar das Feuer auf das Warme, die Luft auf das Kalte, das Wasser auf das Flüssige, die Erde auf das Feste[210]. Ganz abgesehn davon daß sie die Flüssigkeit der Luft gänzlich außer Acht ließen, begaben sie sich auch alles Erklärungsgrundes rücksichtlich des Uebergangs der Elemente in einander. Nach Maßgabe ihrer Schwere sollten sie sich im kugelförmigen Weltgebäude übereinander lagern, und wie die Erde in der Mitte, so auch das ganze Weltgebäude kraft seiner Schwere festgehalten werden[211]. Durch die Annahme daß die vier Urstoffe in den Dingen nirgend rein vorkämen[212], mochten sie der Frage nach dem Uebergang derselben in einander begegnen zu können glauben und unterschieden verschiedene Arten der Mischung, jenachdem die Theile nebeneinander gesondert blieben (παράθεσις), oder in durchgehender Ausdehnung (ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων) auf trocknem (μίξις) oder nassem Wege (κρᾶσις) sich durchdrängen, oder endlich ihre Eigenschaften in Eins zusammengingen[213].

2. Erklärten die Stoiker Zeit, Raum und Leeres für Nichtseiendes, weil Unkörperliches, so scheinen sie sich damit zugleich der Untersuchung über diese schwierigen Begriffe überhoben zu haben. Während sie sich mit Namenerklärungen von Raum und dem Leeren begnügten[214], ließ Erörterung des Zeitbegriffs sich nicht so leicht abweisen. Daß die Zeit Bewegung voraussetze, erkannten sie an, und Chrysippus faßte sie als Intervall der Bewegung, sofern sie

---

210) Diog. 137.

211) Diog. ib. u. 155. Plut. Plac. I, 12, 5 u. A. — Cic. N. D. II, 17 sq. Diog. 140. 137. 155 u. A. — Zeno b. Stob. Ecl. 406. Plut. def. Orac. 28.

212) Seneca quaest. Nat. III, 10 in omnibus sunt omnia . . ex omnibus omnia fiunt. Alex. Aphrod. de Anima II, 148. Stoo. Ecl. I, 314. Marc. Aurel. VII, 47.

213) Stob. Ecl. I, 376. vgl. Diog. 151.

214) Sext. Hypot. III, 124 Chrysipp. Stob. Ecl. I, 390 sq. Die Unterscheidung von τόπος und χώρα ist unerheblich.

das Maß der Schnelligkeit und Langsamkeit sei, oder auch als das der Bewegung der Welt folgende Intervall[215]), — Erklärungen welche ihre Abhängigkeit von Aristoteles vergeblich zu verläugnen streben. Gleich dem Leeren soll die Zeit unendlich ausgedehnt der Vergangenheit wie der Zukunft nach, dazu gleich dem Stoffe ins Unendliche theilbar sein, ohne daß das Theilbare jedoch aus unendlich vielen Theilen bestände[216]). Auch die Frage nach dem Realen in der Zeit wird berührt und dieses auf das Gegenwärtige beschränkt, Vergangenheit und Zukunft den bloßen Aussagen zugezählt, jedoch anerkannt, auch das Gegenwärtige bestehe nur als Grenze zwischen Zukunft und Vergangenheit[217]). Die Frage, ob Etwas vor der Zeit gewesen sei, beantwortet Seneka durch Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit[218]). Noch weniger Spuren eigener Forschung finden sich in den allerdings sehr spärlichen Nachrichten über die stoischen Vorstellungen vom Weltgebäude und von den meteorologischen Erscheinungen. Die Unterscheidung zwischen der Welt mit dem Leeren und ohne dasselbe (dem *ὅλον* und *πᾶν*), deren ersteres weder körperlich noch unkörperlich sein soll, ist kaum erwähnenswerth. Auch nicht die dreifache Bedeutung von Welt[219]). Auf Sichtung jener Nachrich-

---

215) Stob. Ecl. I, 260 . . *κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει.* vgl. Posidonius b. Stob. 258.

216) Stob. l. l. *ὥστε μήθ' ἕνα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστᾶναι χρόνον ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι.* Diog. 150 *οὐκ ἄπειρον δέ φησιν αὐτὴν (τὴν τομήν) ὁ Χρύσιππος· οὐ γάρ ἐστι τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομὴ ἀλλ' ἀκαταληκτός ἐστι.*

217) Plut. commun. not. 41 *Χρύσιππος* . . . „*τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι, φησί, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός.*“ Id. ib. „*τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός.*“ Posidonius b. Stob. Ecl. I, 258 . . *τὸ δὲ νῦν καὶ τὰ ὅμοια ἐν πλάτει (χρόνου) καὶ οὐχὶ κατ' ἀπαρτισμὸν νοεῖσθαι.* vgl. Seneca de brevit. Vitae c. 10.

218) Seneca Ep. 89.

219) Sext. Math. IX, 332. Diog. 148. Plut. comm. not. 30. — Diog. 137 sq. u. A. vgl. Krische 424 f.

ten müssen wir hier verzichten; auf einige wenige werden wir zurückzukommen Gelegenheit haben. An umfassendem Schema für Betrachtung der Dinge und Wesen fehlte es ihnen jedoch nicht. Sie unterschieden vier Arten zur Einheit gelangter Körper, die durch Wirksamkeit der nackten (bewegenden?) Kraft (ψιλὴ ἕξις) zusammengehaltenen unorganischen, die von der Natur (φύσις) durchdrungenen organischen der Pflanzen, die beseelten der Thiere und die mit vernünftiger Seele begabten [220]), — also nach Voraussetzung einer vierfachen Art der Wirksamkeit der Weltkraft. Der höchsten Stufe der Wesen werden auch die Himmelskörper, als vernünftige und selige zugezählt. Sie, die göttlichsten und höchsten Weltwesen, sollen reinen ätherischen Stoffes sein, jedoch durch die Ausdünstungen der Erde, der Flüsse und des Meeres genährt werden [221]), je nach dem verschiedenen Range, den sie in den himmlischen Regionen einnähmen, — eine Ausbildung der heraklitischen Lehre, die der Ephesier schwerlich sich würde haben gefallen lassen. Im Uebrigen schlossen sie sich dem platonischen Planetensystem an. Die von Aristoteles und Theophrast angebahnten Untersuchungen über den Bau der Pflanzen und Thiere fortzuführen, fühlen die Stoiker sich nicht angeregt; nur auf Das was letzteren mit dem Menschen gemeinsam ist, richten sie ihre Aufmerksamkeit, und scheinen auch nicht sonderlich bestrebt gewesen zu sein von den verschiedenen Wirkungsweisen jener vierfachen Stufen der Weltkraft sich Rechenschaft zu geben.

3. Die Seele, die menschliche wie die thierische, mußten sie, nach Maßgabe ihrer Grundvoraussetzung, für körperlich halten und beriefen sich, gleich den Epikureern, darauf, daß nichts Unkörperliches das Körperliche zu berühren, mit ihm zu leiden und von ihm getrennt zu werden vermöge [222]). Ferner darauf, daß Leben und

---

220) Sext. Math. IX, 81. — Plut. virt. mor. 12 u. M. Aurel. u. A. fügen die vierte Stufe hinzu. vgl. Krische 383. Zeller 97, 5.

221) Cic. Nat. Deor. II, 15. 16. Acad. II, 37. Plut. Stoic. repugn. 41 u. v. A. s. vorzüglich Krische's Forsch. 385 ff. vgl. Zeller 98 f. 3. 1.

222) Kleanthes und Chrysippus b. Nemes. de nat. Hom. p. 33 sq.

Bewegung nur aus Lebenswärme sich ableiten lasse und daß mit der Zeugung auch die geistigen Eigenschaften sich fortpflanzten [223]). Mag die Seele als Hauch oder warmer Hauch oder als Feuer bezeichnet werden, an das Blut gebunden, soll sie von den Ausdünstungen desselben genährt werden, und durch den ganzen Körper verbreitet, ihn in innigster Weise durchdringen. In Folge der Theilbarkeit alles Stoffes gehe, nehmen sie an, bei der Zeugung ein Theil des Seelenwesens auf das Erzeugte über, entwickele sich vor der Geburt als Pflanzenseele und gestalte sich nach der Geburt, kraft der Einwirkung der äußeren Luft, zur Thierseele. Obgleich durch den ganzen Körper verbreitet, wird doch der Hauptsitz der Seele in der Brust oder im Herzen als Centralorgan für den Athmungsproceß und die Stimme, oder nach der Annahme einiger andrer, im Gehirn gesucht [224]). Vom Centralorgan sollten dann, durch Luftströmungen vermittelt, die verschiedenen Seelenfunktionen ausgehn, deren sie sieben annahmen, die fünf Sinne, das Zeugungs- und das Sprachvermögen, beherrscht von dem obersten Denk- oder Vernunftvermögen [225]). Wir wollen nicht in Vergleichung der Physiologie der Stoiker mit der des Aristoteles eingehn, die, so weit unsre Nachrichten von ersterer reichen, zum Nachtheil jener gereichen müßte, dürfen aber wohl uns freuen daß sie die Zusammengehörigkeit von Sprach- und Vernunftvermögen so entschieden anerkannten und daß sie die Einheit des Seelenwesens so bestimmt festhielten; auf die leitende oder Grundkraft, den Sitz des Ich, führen sie auch die Empfindung und Begehrung zurück [226]).

---

223) Cic. N. Deor. III, 14. Diog. 156 sq. — Cleanthes b. Nemesius p. 32.

224) s. die Belegstellen b. Zeller S. 100 ff.

225) Galen. de Hippocr. et Plat. III, 1. Diog. 110. 157. Stob. Ecl. I, 878. Plut. Plac. IV, 4.

226) Cleanth. Hymn. 4. — Plut. de virt. mor. 3 . . . ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν. Den Thieren wollte Chrysippus daher keine πάθη zu-

In dieser Beziehung kam ihnen ihre materialistische Voraussetzung zu Hülfe. Gleichwie die Gottheit als Weltseele die ganze Welt durchdringen und lenken soll, so auch die menschliche Seele, ein Theil oder Ausfluß derselben, alle ihre Thätigkeiten; und Posidonius hatte, im Anschluß an Plato's Timäus, die Erkenntniß der Natur auf die uns eingeborene göttliche Vernunft zurückgeführt [227]).

3. Die stoische Gotteslehre.

1. Die von Zeno begonnene Ineinsbildung von Natur und Gottheit wird von den folgenden Stoikern fortgeführt, doch mit bestimmterer Beachtung der dabei hervortretenden Schwierigkeiten. Auf die von den verschiedenen Stoikern in von einander abweichender Weise versuchten Bezeichnungen des Fluidums näher einzugehn, in welchem sie die Wesenheit oder die Wirksamkeit der Gottheit suchten, verlohnt sich kaum der Mühe [228]). Es sollte der Sinnenwelt angehören und doch, deß mußten sie sich bescheiden, durch sinnliche Wahrnehmung nicht zu erreichen, durch Erfahrung nicht zu bewähren sein. Sie hätten immerhin sich begnügen können zu sagen, was sie im Sinne trügen, wäre das denkbar Feinste im ganzen Gebiete des Stoffartigen, zumal der Wechsel der Ausdrücke, deren sie sich zur Bezeichnung desselben bedienten ([198]), von ihrem Bewußtsein zeugt, die völlig entsprechende nicht finden zu können. Das, worauf es ihnen hätte ankommen müssen, jenen göttlichen

---

gestehn und bezeichnet die ὄρεξις als ὁρμὴ λογική, b. Galen. l. l. V, 6. IV, 2. — Id. ib. II, 2 καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο δεικνύντες αὐτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.

227) Epictet. Diss. I, 18, 6. M. Aurel. II, 4. V, 27. IX, 8. XII, 30. Seneca, Ep. 41. — Posidon. nach Sext. Math. VII, 93 . . . οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Auch Kleanthes Hymn. v. 12 σὺ (Zeus) κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ κτλ. Noch entschiedener legt Jamblichus b. Stob. Ecl. I, 886 den Stoikern die Lehre bei, εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις.

228) ob. Anm. 198. vgl. Zeller S. 71, 2. 72, 1. 75, 1.

Stoff so zu bezeichnen, daß mindestens Hinweisungen darin auf die über alles Stoffliche hinausliegenden Prädikate, die sie der Gottheit beizulegen sich gedrungen sahen, sich gefunden hätten, war ohnmöglich. Eher mochten sie wähnen die Wirkungsweisen der Gottheit durch das Bild von Hauch- und Luftströmungen veranschaulichen zu können, wie wenig sie auch dieses Bild in den Bereich erfahrungsmäßiger Vorgänge zu ziehn vermochten. Aehnlich verhält sichs mit den verschiedenen Versuchen die Stelle im Weltall zu bezeichnen, von wo aus Gott die Welt lenke und durchdringe: Kleanthes behauptete, von der Sonne aus, Boëthus, wie es scheint, vom Fixsternhimmel aus, der eine mit nicht besserem Grunde als der andre. Zeno u. A. identificirten die Gottheit mit der Welt, d. h. mit der inneren Wesenheit derselben [229]). Wie aber fassen sie die wirkende Kraft Gottes? Zunächst in Uebereinstimmung mit der ihm beigelegten Materialität, ähnlich wie der Peripatetiker Strato, als die mit Nothwendigkeit wirkende Naturkausalität, oder auch als reale Vorherbestimmtheit, und schon Zeno soll diese als die den Stoff bewegende Kraft bezeichnet haben [230]); woraus man jedoch wohl nicht schließen darf, er habe sie auf die unterste Stufe der Wirksamkeit Gottes beschränken wollen. Jene Nothwendigkeit wird dann dem Naturgesetz und dieses der Vernunft gleichgestellt [231]);

---

229) Cic. Acad. II, 41 Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri putat. Diog. 148 *Βόηθος.. οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν (φησίν)*. — Id. ib. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν*. so auch Chrysippus und Posidonius. Cic. de N. D. I, 14 Cleanthes . . . tum ipsum mundum deum dicit esse, tum cet. c. 15 Chrysippus . . . ipsumque mundum deum dicit esse, et eius animi fusionem universam. Acad. I, 11 Zeno . . statuebat . . ignem esse ipsam naturam cet. Didym. b. Euseb. Ev. Pr. XV, 15 *καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος*.

230) Plut. Stoic. rep. 34 *ἡ κοινὴ φύσις . . εἱμαρμένη*. Seneca Nat. qu. II, 45 fatum, natura und mundus. Stob. Ecl. I, 178 *Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφαίνετο τὴν εἱμαρμένην*. — Id. ib. *Ζήνων . . δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κτλ. (τὴν εἱμαρμένην λέγει)*.

231) Cic. N. Deor. I, 14 Zeno autem naturalem legem divinam

wie hätte auch die Stoa an einem bewußtlos wirkenden Naturgesetz sich genügen lassen können? Damit schien denn der Uebergang zu einer Weltseele, einem Weltgeiste und einer nach Zwecken wirkenden Vorsehung gewonnen zu sein; könnte ja sonst die Weltvernunft nicht für die Menschen vorsehend Sorge tragen. Es schoben die Stoiker daher die Begriffe von Nothwendigkeit, Naturgesetz, Geist, Vernunft und Vorsehung unbedenklich in einander[232]), geleitet durch die weit über die Grundsätze ihrer Physik hinausreichenden Ueberzeugungen ihres sittlich religiösen Bewußtseins. Und doch mußten sie auch wieder versuchen jene verschiedenen Begriffe, unbeschadet der vorausgesetzten Einheit, irgendwie aus einander zu halten. Chrysippus hatte dem Zeus (als ungetheilter und oberster Einheit) die Welt und den Menschen verglichen, die Seele der Vorsehung; und in der Weltverbrennung sollte Zeus als der einzige unzerstörbare der Götter in die Vorsehung sich zurücknehmen und beide sollten ungetrennt in der einigen Wesenheit des Aethers bestehn; Posidonius betrachtet den Zeus als erstes, die Natur als zweites, die Vorsehung als drittes Princip, — mehr nach begrifflicher als physischer Abfolge; den Stoikern zufolge, welche Didymus berücksichtigt, sollte Zeus, — identisch mit der Welt, als Grund des Lebens, — Vorherbestimmtheit, weil Alles von Ewigkeit her unausweichlich bewältigend, Adrastea zur Bezeichnung der Unentrinnbarkeit, Vorsehung endlich, weil Alles zum Heilsamen führend, benannt wor-

esse censet (151). . . . animantem . . alliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. Seneca de Benefic. IV, 7 quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toto mundo et partibus eius inserta? Diog. 88 ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος κτλ. — Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 (ὁ λόγος) ἐστὶ φύσει νόμος, τὰ δ' ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων (τῶν ἀνθρώπων) ἕνεκα. οἷς ἀκολούθως νομιστέον προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν. Plut. l. l. πρόνοια.

232) s. bes. Plut. a. a. O. Cic. N. Deor. I, 14. Lactant. de vera Sapientia 9. Stob. Ecl. I, 178 u. A. vgl. Chrysippus' etymologische Deutungen b. Diogenianus, Euseb. Pr. Ev. VI, 8. Anm. 230 f.

den sein[233]), — ein schwacher Versuch die verschiedenen Bezeichnungen ein und desselben höchsten Princips zu rechtfertigen. Nur theilweise versuchte man sie auf die verschiedenen ihm beigelegten Stufen der Wirksamkeit zurückzuführen, indem man diese als verbindende und zusammenhaltende Kraft (ἕξις), als organisirende Kausalität (φύσις), als beseelende und vernünftige Wesenheit faßte ([220]). Diese verschiedenen Arten mochte man wähnen durch entsprechende Verhältnisse des stufenweis sich verflüchtigenden Stoffes der Luft und des Aethers veranschaulichen zu können. Die Nothwendigkeit des Naturlaufs auf die erste oder die beiden ersten Stufen zu beschränken und der nach Zwecken wirkenden Vorsehung die höheren Stufen vorzubehalten, konnte die Stoa nicht versuchen; sie hätte sonst auf die so scharf von ihr betonte Lehre von der Einheit der Welt und der durchgängigen Wechselbeziehung in allen Theilen derselben (συμπάθεια)[234]) verzichten müssen; und darauf konnte sie nicht verzichten, ohne den Haltpunkt ihrer ganzen Physik und theilweise auch ihrer Ethik aufzugeben. So mußte sie denn bei der Zwiespältigkeit ihres höchsten Princips zunächst nach Beweisgründen für je eine seiner beiden Seiten sich umsehn. Zur Bewährung seiner feurigen oder ätherischen Natur berief sich namentlich Kleanthes darauf daß alle Theile der Welt durch Wärme

---

233) Plut. comm. not. 36 *λέγει γοῦν Χρύσιππος, ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρῆσαι ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* — Stob. Ecl. I, 178 *Ποσειδώνιος (τὴν εἱμαρμένην) τρίτην ἀπὸ Διός· πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* — Didymus b. Eusob. Pr. Ev. XV, 15 *διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστί. καθόσον δὲ εἰρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ ἀϊδίου, προσονομάζεσθαι εἱμαρμένην, Ἀδράστειαν δὲ ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν, πρόνοιαν δὲ ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα.*

234) Sext. Math. IX, 78 sq. Diog. 140. Alex. de Mixt. 142 u. A. vgl. Zeller 87, f. 1 u. Anm. 245.

zusammengehalten würden und die Welt selber nur durch gleiche und ähnliche Natur in solcher Dauer, d. h. ewig, erhalten werden könne[235]). Ebenso hatte er für die Annahme daß der Himmel, d. h. die Himmelskörper, feurig seien, wie schon Zeno angenommen, ihren Glanz und ihre erwärmende Kraft angeführt[236]). Wenn dann wiederum schon Zeno behauptet hatte, Gott müsse nach unzweifelhaftem Begriff der Seele, ein beseeltes und zwar als das vollkommenste in der ganzen Natur gedacht werden[237]), indem er zugleich den vermenschlichenden Vorstellungen der Epikureer entgegengetreten war: so versuchte Kleanthes ausführlich das Dasein Gottes und seine Fürsorge für die Welt und die Menschen zu erweisen. Zuerst berief er sich auf die Mantik und unser Vorahnungsvermögen des Zukünftigen, auf das Dasein der Gottheit als Urhebers desselben zurückschließend[238]). Ein zweiter Beweis war

---

235) Cic. N. Deor. II, 9.

236) Stob. Ecl. I, 538. — Cic. ib. II, 11. — vgl. ib. II, 9 sq. III, 14.

237) Cic. N. D. II, 8. 17 sed quum talem esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius cet., was dann wiederum auf die Welt ausgedehnt wird und ib. c. 31 geschlossen, daß die Götter auch rationis compotes seien; und ferner: ex quo intelligitur prudentiam quoque et mentem a diis ad homines pervenisse. vgl. II, 12. Sext. Math. IX, 101 *Ζήνων δὲ ὁ Κ. ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ. τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.* ib. 104 *καὶ πάλιν . . τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον κτλ.* Sehr schwach ein andrer dem Zeno beigelegter Beweis, ib. 133, wenn nicht etwa ein Mittelglied fehlt; schwach auch die Art, wie Diogenes aus Babylon (ib. 134) es zu ergänzen sucht. Ein ähnliches Argument des Chrysippus *ἀπὸ συμβεβηκότος* s. Themist. in Top. Scholia 245, 23.

238) Cic. N. Deor. II, 5 Cleanthes quidem noster quatuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones (muthmaßlich in seinem Buche *περὶ θεῶν*, Diog. 175). Primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum. ib. c. 4 quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est,

von der Größe der Wohlthaten hergenommen, die durch die Lenkung der Weltverhältnisse, durch die Fruchtbarkeit des Erdbodens und Aehnliches uns zu Theil werden; ein dritter von den furchtbaren und neuen Naturereignissen, welche die Menschen an eine himmlische und göttliche Gewalt mahnten; ein vierter von der gleichmäßigen Bewegung des Himmels, der Verschiedenheit, Mannichfaltigkeit, Schönheit und Ordnung der Gestirne. Es bewährt sich durch diese drei letzten dem teleologischen Beweise angehörigen Argumente, die von andren Stoikern sehr ins Einzelne durchgeführt sein müssen[239]), daß man, was schon vom Zeno berichtet wird, zunächst auf Sokrates, nach den xenophontischen Mittheilungen, zurückzugehn pflegte. Chrysippus hatte gleichfalls, wie es scheint, hervorgehoben, daß die ewige Ordnung der Gestirne und der Natur einen Urheber von höherer Kraft und höherem Geiste voraussetze, und so auch der menschliche Geist selber[240]). Eigenthümlicher schließt Kleanthes: wenn es Gradunterschiede der Vollkommenheit im Gebiete der Natur und der Seele (des Lebensprincips) gibt, so muß es auch eine vollkommenste Natur und eine vollkommenste Seele geben, da Fortschritt ins Unendliche undenkbar ist; nun ist unter den irdischen Wesen der Mensch, rücksichtlich der Seele wie des Leibes, das vorzüglichste, und dennoch schwach, der Sünde unterworfen und hülfsbedürftig: also ist er nicht das höchste und vollkommenste Wesen; ein solches muß über den Menschen hinausragen, frei von allem Bösen und mit allen Tugenden (Vollkommenheiten) erfüllt, d. h. Gott sein[241]): eine Beweisführung, in der man nicht mit Unrecht die Anfänge der ersten Hälfte des *ontolo*-

---

deorum autem interpretes sunt: deos igitur esse fateamur. vgl. Divinat. c. 5.

239) Cic. N. Deor. II, 5. vgl. III, 7. Plut. Plac. I, 6, 2. Seneca de Provid. 1. — Acad. II, 38.

240) id. N. D. II, 6. vgl. Zeno b. Cicero ib. 8.

241) Sext. Mathem. IX, 88 sqq. Cic. N. Deor. II, 12 atque etiam, si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque volumus procedere, ad deorum naturam perveniamus necesse est. cet. c. 13.

gischen Arguments für's Dasein Gottes erblickt hat. Doch mag Kleanthes auch hier die in Sokrates' Unterredung mit Aristodemus enthalten Spuren nur weiter verfolgt haben[242]). Auch Chrysippus, nachdem er nachgewiesen, daß das vollkommenste weltliche Wesen der Mensch sei und um seinetwillen das Uebrige, er aber doch nicht vollkommen, hatte auf ein vollkommen sittliches und weises Wesen, d. h. das göttliche, geschlossen[243]).

2. Ward nun von den Stoikern Gott mit der Welt mehr oder weniger ausdrücklich, als innerste Wesenheit derselben, identificirt, und die Vollkommenheit Gottes auf die Welt übertragen, so mußten sie sich die Aufgabe stellen die Vollkommenheit der Welt nachzuweisen und die dagegen geltend zu machenden Bedenken zu beseitigen. Sind sie hin und wieder geneigt auf die Unvollkommenheit des Stoffes sich zu berufen, so verfallen sie, im Widerspruch mit der Voraussetzung daß der Stoff qualitätslos, allen Formen des bewegenden und formenden Princips widerstandslos sich hingebe, dem Dualismus[244]). Hatten sie von der durchgängigen Harmonie und Zweckmäßigkeit in der Welt der Dinge auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten und einigen Urheber derselben geschlossen, so suchten sie nun umgekehrt die durchgängige Harmonie und Zweckmäßigkeit der Welt thatsächlich zu bewähren. Harmonie setzt Mannichfaltigkeit und ein Ineinandergreifen der mannichfaltigen Bestandtheile nach dem Verhältniß von Ursache und Wirkung, von Zweck und Mittel voraus. Die Welt besteht, unternehmen sie zu zeigen, weder aus gänzlich gesonderten, noch blos (äußerlich) verknüpften Theilen, findet sich ja auch kein leerer Raum innerhalb der Welt; vielmehr wirken Sterne und Mond auch auf die irdischen Dinge und ihre Verhältnisse ein; Himmlisches und Irdisches ist zu durchgängiger Einstimmung (σύμπνοια

242) Xenoph. Memor. I, 4. vgl. Sext. Math. IX, 92.

243) Cic. N. Deor. II, 14. vgl. c. 11.

244) Seneca Provident. 5 non potest artifex mutare materiam. Dagegen Chrysippus b. Plut. commun. not. 34 οὐ γὰρ ἡ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν κτλ.

und *συντονία*) mit einander verbunden, die ganze Wesenheit durch Einen sie durchdringenden Hauch zu durchgängiger Wechselbeziehung aller ihrer Bestandtheile geeinigt [245]). Daher denn auch überall das Eine als Mittel dem Andren zur Erreichung von Zwecken dient, die Früchte der Erde den Thieren, diese dem Menschen [246]). Unter den von der Natur beabsichtigten Zwecken wird auch die Schönheit nicht außer Acht gelassen; und eben so wenig die Mannichfaltigkeit der Welt, in welcher nicht je zwei Dinge einander völlig gleich seien [247]). Soll nun aber die Welt um der Menschen und Götter willen da sein, so doch nur, sofern der Mensch geboren ist, um die Welt zu betrachten und nachzuahmen, selber ein Theil des Vollkommnen; Endzweck kann nur die Welt selber in ihrer Vollkommenheit sein [248]). Die gegen die Vollkommenheit der Welt erhobenen Einwendungen hatten Chrysippus in mehreren

---

245) Die schon vorher (234) angegebenen Beweisstellen ergänzen einander gegenseitig. Sext. Math. IX, 78 sq. hebt hervor daß der Weltkörper nicht *ἐκ συναπτομένων* noch *ἐκ διεστώτων* bestehn könne, wegen der in ihm stattfindenden *συμπάθεια*, mithin *ἡνωμενόν τι* sei: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις*. Diog. 140 bezeichnet die *συμπάθεια* näher als *τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν*, und beruft sich auf Apollodorus, Chrysippus, Posidonius u. A. vgl. 143. Alex. Aphr. de mixt. l. 142 führt das *συμπαθὲς εἶναι αὐτῷ τὸ πᾶν*, auf das es durchdringende *πνεῦμα* zurück. Aehnlich Andre. Zeller bemerkt mit Recht (S. 88 Anm.) daß namentlich bei den älteren Stoikern nur von einem erfahrungsmäßig nachweislichen *influxus physicus*, nicht von einer magischen Zusammenstimmung die Rede sei. Es lag ihnen daran die Einheit des Weltalls in den Wechselbeziehungen aller seiner Theile hervorzuheben.

246) Cic. N. Deor. II, 14. 45 sq. nach Chrysippus.

247) Plut. Stoicor. Rep. 21 nach Chrysipp.: Schönheit des Pfaues. vgl. M. Aurel. III, 2. — Cic. Acad. II, 26. Sen. Ep. 113.

248) Cic. Fin. III, 20. N. Deor. II, 53. 62. vgl. Diog. 133. Stob. Ecl. I, 444. — Cic. N. D. II, 14 ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non insit in eo, perfectus undique est.

Schriften[249]) und nach ihm andre Stoiker ausführlich zu widerlegen unternommen. Zunächst beriefen sie sich darauf, daß die Theile der Welt nicht vollkommen sein könnten, eben weil sie nicht Selbstzwecke seien, sondern durchgängig in Beziehung zum Ganzen ständen ([249]), sei es gemäß der nothwendigen Abfolge von Ursache und Wirkung, oder im Verhältniß der Mittel zum Zweck, oder auch als Folge des Bezweckten (*κατὰ παρακολούθησιν*). So sei Gesundheit der lebenden Wesen das Bezweckte, Krankheit und Bekümmerniß die unabwendbare Begleitung[250]). Oder es wurde der Nutzen hervorgehoben, der aus dem Lästigen, wie Mäuse und Wanzen, oder aus dem Uebel, wie der Krieg, sich ergebe[251]). Auch erinnern sie, wie manches Uebel Folge und Strafe der Verschuldung sei[252]). Schwieriger allerdings war das Böse mit der Vollkommenheit der Welt in Einklang zu bringen. Die Mitschuld der Gottheit mußten sie läugnen und das Böse auf den Trieb, die Denkweise, den Vorsatz des Schuldigen zurückführen und dennoch anerkennen daß auch der Böse nach unabänderlicher Vorherbestimmtheit handle, wie er handle[253]). So gestanden sie denn theils daß Beseitigung des Bösen nicht möglich und nicht wohl gethan gewesen sein würde,

---

249) Chrysippus namentlich in den Schriften *περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ* (Plut. Stoic. Rep. 37) und *περὶ Προνοίας*, Gell. VI, 1, 7 sqq.

250) Chrys. b. Plut. Stoic. rep. 44 *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν. οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι.*

251) Gell. l. l. (249). vgl. Plut. de Animal. procr. 6.

252) Chrys. b. Plut. St. Rep. 21. 32. vgl. Marc. Aur. VIII, 50. Plut. l. l. 35. 15.

253) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 33 *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν.* b. Gell. VI, 2, 7 sqq. quamquam ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia . . . *ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστοις παρ' αὑτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν.*

theils betrachteten sie das Böse als den nothwendigen Gegensatz des Guten, theils hoben sie hervor, wie es durch die Gottheit zum Guten gelenkt und durch Strafe gesühnt werde [254]). Zur Beseitigung der Einrede, wie doch in der vollkommenen Welt es so häufig den Guten übel, den Bösen wohl ergehn könne, beriefen sie sich theils auf eine, dann freilich mit der göttlichen Vorsehung nicht zu einigende Nothwendigkeit, theils darauf, daß die Glückseligkeit des Guten durch kein Mißgeschick getrübt werden könne, theils, daß dieses ihm zum Mittel werden solle seine sittliche Kraft im Kampfe mit demselben zu üben und zu stärken [255]). Aber schon hier zeigt sich, wie sie die Voraussetzung unbedingt wirkender Nothwendigkeit mit den Ueberzeugungen von einer nach Zwecken waltenden göttlichen Vorsehung und von Freiheit der Selbstbestimmung, als Bedingung der Zurechnung unsrer Wollungen und Handlungen, nicht zu einigen vermochten.

3. Nicht ohne sichtbare Verlegenheit wenden sich die Stoiker zu dem Versuche, ihre Ueberzeugung von der Einheit des allwaltenden göttlichen Wesens mit dem Glauben des Polytheismus auszugleichen. Sie konnten den auf weitverbreitete Vorannahmen und Begriffe, d. h. auf Principien ihrer eignen Erkenntnißlehre, sich

---

254) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 36 *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.* — b. Gell. VI, 1 extr. . . vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. b. Plut. ib. 35 . . . *οὐκ ἀχρήστως (ἡ κακία) γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν.* vgl. commun. not. c. 13. ib. c. 14, wie ja auch in einer Komödie *ἃ καθ' ἑαυτὰ μέν ἐστι φαῦλα, τῷ δὲ ὅλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθησιν.* vgl. Gell. VI, 1. — Cleanth. hymn. 18 sqq. — Plut. Stoicor. repugn. 35. 15.

255) Plut. ib. 37 *πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι*, und Aehnliches. vgl. Seneca Provid. 5. — Die übrigen Trostgründe ausführlich von Seneka in der genannten Schrift entwickelt. c. 2. nihil accidere bono viro mali potest . . . omnia adversa exercitationes putat. c. 3 . . ostendam quam non sint quae videntur, mala. Nunc illud dico ista quae tu vocas aspera . . primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis . . . His adiiciam, fato ista fieri.

stützenden Glauben nicht schlechthin verwerfen, noch die bunte Welt menschenähnlicher Götter sich gefallen lassen. Der einige göttliche Urgrund der Welt aber wirkt ohne sich zu spalten, in verschiedenen Richtungen und auf verschiedenen Stufen. So versuchte denn schon Zeno Hesiods Theogonie mit seiner Gotteslehre in Einklang zu bringen und die homerischen Mythen zu deuten. Ihm folgte Kleanthes, Persäus, Chrysippus, Diogenes u. A., bis in die letzten Zeiten der Stoa. Namentlich Chrysippus hatte seine gewohnte Schreibseligkeit auch auf die Theologumena ausgedehnt, die man dem Orpheus und Musäus beilegte [256]). Daß die Gestirne vom reinsten ätherischen Stoffe und göttlichen Wesens seien, stand ihnen und so ja auch dem Plato und selbst dem Aristoteles, im voraus fest [257]). Ebenso legten sie dem Erstgeborenen und der Grundlage der Welt des Gewordenen, den Elementen, Göttlichkeit bei [258]). Und warum nicht auch alle Dem, woran die Perioden der Entwickelung hafteten, wie dem Jahre, dem Monate und den Jahreszeiten? oder worin die göttliche Fürsorge für den Menschen vorzugsweise sich offenbare, wie den Früchten, dem Wein u. s. w. [259]). Auch die den Heroen der Vorzeit gewidmete Verehrung als bevorzugten Trägern des göttlichen Geistes, konnten sie für berechtigt halten [260]). Dionysius, Zeno's (?) Schüler, unterschied drei Arten göttlicher Wesen, Gestirne, unsichtbare Götter und Heroen; Andre ihrer sieben [261]). Aber wie nun aus dem bunten Gewirre der Mythen, nach Abstreifung des Geschlechtlichen und andrer vermenschlichenden Hülle [262]),

---

256) s. Krische S. 391 ff. 433. 479. — Noch bei L. Annaeus Cornutus, einem Zeitgenossen Seneka's, finden sich viele dergleichen Mythenerklärungen.

257) Cic. N. Deor. I, 14. II, 15 sqq. u. ob. Anm. 221.

258) Cic. N. Deor. I, 15. II, 26. Diog. 147 ib. Interprett.

259) Cic. N. Deor. I, 14. — Id. ib. II, 23 (Persäus wird genannt). Plut. de Iside c. 66. vgl. Krische 442.

260) Cic. II, 24. I, 15 nach Persäus und Chrysippus.

261) Tertul. ad natur. II, 2, 14. — Plut. Plac. I, 6, 10.

262) Chrysippus verwarf den Geschlechtsunterschied, nach Phaedrus col. 2. vgl. Cic. N. Deor. I, 14. II, 17.

den ihrer Lehre entsprechenden Kern nachweisen? Sie mußten natürlich zu allegorischen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen und wenngleich sie anerkannten daß dabei mit Vorsicht zu verfahren sei [263]), so überließen sie sich doch den abenteuerlichsten Etymologien. Vorzüglich mußten sie versuchen die Spuren zu verfolgen, die in den Beziehungen der übrigen Götter zum Zeus, den ja auch die Mythologie als Vater und Beherrscher der Götterwelt anerkannt hatte, einigermaßen, wenn auch oft gewaltsam genug, sich nachweisen ließen. Rücksichtlich des Einzelnen müssen wir hier auf Untersuchungen verweisen, deren weitere Verfolgung außer unsrem Zweck und Bereich liegt [264]).

4. Zu dem alten Götterglauben, dem sie, von ihrem Standpunkte ihn läuternd, sich anzunähern suchten, gehörte auch Mantik und Dämonologie. Erstere ward zuerst von Zeno und Kleanthes, dann mit großer Ausführlichkeit von Chrysippus, Diogenes von Babylon, Antipater und Posidonius behandelt; nur Panätius sprach sich zweifelnd darüber aus. Sie konnten die Zeichen, aus denen die Wahrsager weissagten, nicht für Vorbedeutungen gelten lassen, sondern nur für Anzeichen Dessen, was geschehen sei, und woraus die Folgen sich abnehmen ließen [265]). Das Verständniß solcher Zeichen, deren es unzählige, nur durch Deutung noch nicht erreichte, gebe, führten sie theils auf natürliche Anlage theils auf Kunst zurück, und beriefen sich in ersterer Beziehung auf die ihm vorzüglich günstigen Zustände des Schlafs und der Exstase [266]). Und woher die Begabung, auf die sie augenscheinlich mehr Werth legten als auf die Kunst? Sie mußten auf die die Welt der Dinge zusammenhaltende göttliche Kraft und die daraus sich ergebende durchgängige alle Theile der Welt durchdringende Sympathie zurückgreifen. Und so konnten sie einerseits von der Mantik

263) Annaeus Cornutus de N. Deor. 80 sq. Osann.

264) s. besonders Krische a. d. a. O. und vgl. Zeller S. 115 ff.

265) Cic. Divin. I, 3. vgl. I, 7. II, 42. Acad. II, 33. Diog. 149. — Ib. 52. 55. 8. Seneca quaest. Natur. II, 32.

266) Cic. l. l. I, 18. 56. 55. 59. Sen. l. l. Plut. Plac. V, 1.

einen Beweisgrund fürs Dasein des oder der Götter hernehmen ([266]), andrerseits behaupten, aus dem Dasein der Götter folge die Gewährleistung des Vermögens der Divination [267]). Doch muß auch so die Theorie ihrer Mantik ungereimt genug gewesen sein. An Aufzählungen eingetroffener Träume und Orakel hatten Chrysippus und Antipater es nicht fehlen lassen [268]).

Dieselbe Annahme, worauf der gesundere Theil der Mantik sich stützte, lag auch ihrer Dämonologie zu Grunde. Unter Dämonen verstanden sie nicht eigenthümliche, von den Menschen gesonderte göttliche Wesen, sondern die der Persönlichkeit zu Grunde liegende göttliche Kraft; jeder Einzelne soll seinen Dämon haben [269]). Wenn Chrysippus von bösen Dämonen redete, so kann er wohl nur die Verkommenheit des ursprünglichen dem Menschen verliehenen persönlichen Geistes darunter verstanden haben [270]).

Muß man nun auch anerkennen daß die Stoa in ihrem Anschluß an den polytheistischen Kultus, dem späteren die Philosophie überwuchernden Aberglauben Thür und Thor geöffnet hat, so doch zugleich, daß sie eine lauterere innere Gottesverehrung sich zu bewahren gewußt habe. Schon Zeno hatte gemahnt, sie nicht an Tempel, das Werk menschlicher Hände, zu knüpfen, und bei älteren und neueren Stoikern finden wir Aeußerungen über das wahre Wesen der Frömmigkeit und deren Bedingungen: Reinheit und Unverderbtheit des Geistes, Gehorsam und Streben den Göttern sich zu verähnlichen [271]).

---

267) Cic. l. l. II, 15. — ib. I, 5. 38.

268) Cic. l. l. I, 19. 20.

269) Posidonius nennt bei Galen. de Hippocrat. et Plat. V, 1 den Dämon *συγγενής τε καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχων τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι*, Marc. Aurelius V, 27 *ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν· οὗτος δέ ἐστιν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Aehnlich Andere. — Seneca Ep. 110. vgl. 41.

270) Plut. Stoic. rep. 37. Def. Orac. 17 *φαῦλοι δαίμονες.*

271) Plut. Stoic. rep. 6. Diog. 88. — Cic. N. Deor. II, 28. Epict.

5. Die stoische Ethik.

1. Wenden wir uns nun zu dem von Chrysippus und andren Stoikern unternommenen Ausbau der zenonischen Ethik, so müssen wir wiederum beklagen von der Gliederung desselben nur verwirrte und sehr von einander abweichende Nachrichten zu finden. Nur zweierlei läßt sich feststellen, theils daß unter den verschiedenen Bearbeitern auch hier nicht unerhebliche Verschiedenheiten statt fanden, theils daß die den Principien entsprechendste Dreitheilung in die Lehre vom Triebe der Selbsterhaltung und der daraus sich ergebenden Unterscheidung des der Natur desselben Angemessenen und Nichtangemessenen; dann in die Lehre vom Sittlichen oder Guten und von der Tugend; endlich in die von den Affekten, sich gliederte. Letztere scheint man dann dem ersten Abschnitte unmittelbar angeschlossen oder auch ihr die letzte Stelle angewiesen zu haben; und allerdings ist die Lehre von den Affekten, die ja dem Menschen im Unterschiede vom Thiere zukommen sollen, ganz wohl geeignet, dem Begriff der menschlichen Selbsterhaltung und dem des Guten vorangestellt, oder auch als Quelle des Bösen, der Lehre vom Guten nachgeschickt zu werden [272]). Die Unterabthei-

---

31, 1. Arrian. Dissert. II, 18. 19. Diog. 124. Seneca Ep. 41. Marc. Aurel. IX, 49.

272) Diog, 84 *τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους καὶ περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαίρουσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Die ersten drei Glieder scheinen auch mir die Grundeintheilung auszumachen, wie sie sich vielleicht schon bei Zeno und Kleanthes fand, die andren sechs Glieder der *ὑποδιαίρεσις* dem Chrysippus und den folgenden anzugehören; nur fragt sich, ob sie nicht einem zweiten, gewissermaßen angewendeten Theile der Ethik eingefügt wurden, der sich bei Zeno und Kleanthes noch nicht fand. Mag sichs

lungen mußten dann, je nachdem die eine oder andre Anordnung gewählt ward, verschieden ausfallen.

2. Zuerst scheint man das auf den Trieb der Selbsterhaltung gegründete Princip der zenonischen Ethik, im Gegensatz der epikureischen Hedonik, weiter entwickelt zu haben. Wenn man den Grundsatz der Selbsterhaltung weiter verfolgte, selbst wenn er ursprünglich als Uebereinstimmung des Lebens gefaßt ward, so waren die näheren Bestimmungen: Uebereinstimmung mit der Natur und mit der Vernunft oder der Gottheit, doch nur Entwickelung Dessen, was in der ursprünglichen Formel, wenn auch nicht bestimmt ausgesprochen, schon enthalten war. Ebenso die verschiedenen Formeln

---

aber so verhalten, oder mögen sie der Dreitheilung als Unterabtheilungen eingefügt gewesen sein, — die angeführte Ordnung vermag ich mir nicht zu erklären; eben so wenig weder mit der Haupttheilung, noch mit den Unterabtheilungen die *τρεῖς τόποι* d. Epict. Dissert. III, 2 zu reimen: *τρεῖς εἰσι τόποι περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μήτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς, καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα, καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται, εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης κτλ.* Nur so viel scheint mir klar zu sein, daß die Anordnung, wie auch die Anfangsworte besagen, einen rein praktisch-pädagogischen Zweck verfolgte, und mit der Erörterung der Affekte als dem die Begehrungen von ihrem richtigen Ziele Ablenkenden beginnen, dann dieses Ziel aus dem Begriff des Naturtriebes und damit das ihm Angemessene ableiten, und endlich zu dem unbedingten Werthe des Sittlichen überleiten sollte. Einen umgekehrten Weg scheinen die Gewährsmänner des Stobäus Ecl. II, 7 eingeschlagen und zuerst von den Gütern, den Uebeln, dem Gleichgültigen und den Tugenden (p. 90 sqq.), dann erst von dem Triebe, dem Angemessenen, den Affekten und der Freundschaft (p. 166 sqq.), und endlich von dem schlechthin Guten und Bösen und von dem Weisen (192 sqq.) gehandelt zu haben. Von den bei Seneka (Ep. 95 nach Posidonius, und Ep. 89) und bei Cicero (Offic. II, 5) durchscheinenden Behandlungsweisen der stoischen Ethik, s. Zeller 124, Anm.

Späterer[273]). Denn es kann keinem Zweifel unterliegen (s. oben S. 67 f.), daß schon Zeno die Uebereinstimmung des Lebens als eine der Natur des menschlichen Einzelwesens entsprechende gefaßt und wiederum die Eigenthümlichkeit des Menschen auf das ihm einwohnende Vernunftvermögen zurückgeführt habe; die Unterscheidung der blos angemessenen Lebensweise von der wahrhaft sittlichen, zeugt unzweifelhaft dafür. Wenn dann Kleanthes unter der Natur, mit welcher Uebereinstimmung erreicht werden sollte, nur die gemeinsame, nicht die besondere, Chrysippus dagegen zugleich die gemeinsame und die dem Menschen eigenthümliche verstand[274]), so hat wahrscheinlich letzterer nur ausdrücklich hervorheben wollen, was ersterer stillschweigend voraussetzte. Kleanthes scheint auszusprechen beabsichtigt zu haben, daß auch der Mensch, seiner Bevorzugung vor den übrigen lebenden Wesen ohngeachtet, doch nichts desto weniger ein integrirendes Glied der Naturordnung sei; und diese innere Einheit der ganzen Natur zu betonen, mochte der Verfasser des Hymnus an den Zeus sich besonders gedrungen fühlen. Etwas anders verhält sichs wohl mit der ausführlichen Nachweisung, daß der ursprüngliche Trieb der belebten Wesen nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung gerichtet sei. Kein Zweifel zwar, daß schon Zeno den Erhaltungstrieb sehr bestimmt vom Lusttriebe sonderte; hatte für ihn ja nur Werth die selbsteigene Thätigkeit, nicht die Passivität des Genusses, oder irgend Etwas aus der Gunst

---

273) Stob. II, Ecl. 134 (ob. Anm. 88) *Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει . . . ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων· Διογένης δὲ εὐλογιστίαν ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· Ἀρχέδημος δὲ πάντα καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν· Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς.* vgl. Diog. 87.

274) Diog. 89 *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.*

der Verhältnisse sich Ergebendes[275]); aber zu der Beweisführung, daß auch der Trieb der Thiere ursprünglich nicht auf Lust und Genuß gerichtet sei, fand sich die Stoa, vielleicht schon Kleanthes und vorzüglich Chrysippus, wohl erst in der Bekämpfung der epikureischen Lehren angeregt[276]). Sie wollte zwar nicht die Lust mit den Kynikern, als ein Böses oder Uebel schlechthin verwerfen, auch wohl nicht Kleanthes ([276]), sondern betrachteten sie als ein Nachgeborenes der Thätigkeit (*ἐπιγέννημα*), das nimmer, selbst nicht als Folge tugendhafter Handlungen, Werth an sich haben solle[277]). Auch die Lehre von dem Angemessenen und Nichtangemessenen bedurfte und erhielt wahrscheinlich nähere Bestimmungen. Es konnte nur ermessen werden nach seinem Verhältniß zur naturgemäßen Selbsterhaltung. Man unterschied das an sich Natur-

---

275) s. ob. S. 66 ff. vgl. Sext. Math. XI, 77.

276) Sext. Math. XI, 73 . . . *ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι (τὴν ἡδονήν) μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ κτλ.* Diog. 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. κτλ.* Aehnlich Cic. Fin. III, 5 ohne Chrysippus zu nennen: . . . fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui, eoque se et sua diligerent . . . In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. cet. vgl. Offic. I, 4.

277) Diog. 85 ὃ *δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ κκλ.* Wenn Kleanthes geläugnet hatte, die Lust sei *κατὰ φύσιν*, d. h. der ursprüngliche Naturtrieb darauf gerichtet (276), so sagte Archedemus, sie sei *κατὰ φύσιν ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας* und Panätius unterschied zwischen solcher die *κατὰ φύσιν* und die *παρὰ φύσιν* sei, Sext. Math. XI, 73. — Diog. 94 *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.* Seneca Vita beata 15 nec gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est. vgl. c. 9. Benef. IV, 2. Cic. Fin. II, 21, nach Kleanthes.

gemäße von dem durch Beziehung darauf (*κατὰ μετοχήν*) Naturgemäßen; zu ersterem rechnete man Bewegung und das den Naturverhältnissen (*σπερματικοὶ λόγοι*) entsprechende Verhalten, wie Gesundheit, Stärke und die zum Ergreifen geeignete sinnliche Wahrnehmung; zu letzterem geschickte Hand, gesunden Körper und unverletzte Sinne; also, in unerheblicher Sonderung, die Bedingungen naturgemäßer Selbsterhaltung und die Theilnahme des Einzelwesens daran. Die Stoiker begriffen darunter körperliche Vorzüge, Gesundheit, Stärke und das Leben selbst, nicht minder geistige Anlagen, Kunstfertigkeiten, als Vorbedingungen zur Tugend, und endlich auch äußere Güter, Ehre, Reichthum, edle Abkunft, wünschenswerthe Verwandtschaft; unter dem Verwerflichen das Gegentheil solcher Vorzüge[278]. Wenn sie aber diesem Angemessenen einen gewissen Werth zuerkannten, so doch immer nur als Mittel für Verwirklichung des der menschlichen Vernunft erreichbaren wahrhaft Guten, und im Vergleich mit diesem wird jenes als ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*) bezeichnet. Vom unbedingt sittlichen Standpunkte ist weder der Besitz desselben, das Vorzuziehende, ein Gut, noch der Mangel oder das Verwerfliche, ein Uebel[279]. Doch unterscheiden sie noch von dieser Art des Gleichgültigen, d. h. des nur relativ Vorzuziehenden oder Verwerflichen, eine zweite Art, d. h. ein in dem Sinne

---

278) Stob. Ecl. II, 142. 148. 60. Cic. Fin. III, 5. Gell. XII, 5. Diog. 105 sq.

279) Stob. Ecl. II, 144 *τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν περὶ πρός τι λεγομένων εἶναι . . . πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν, ἐν ᾧ πάρεστι τὸ εὐδαιμόνως, ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν.* ib. 242 *διὸ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον . . . ἀδιάφορα . . . τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν.* vgl. Diog. 104. 105 *ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν· τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον κτλ.* Cic. Fin. III, 16 quod sit indifferens cum aestimatione mediocri . . . ea quae sunt praeposita referuntur illa quidem ad finem, sed ad eius vim naturamque nihil pertinent. vgl. Sext. Math. XI, 61.

Gleichgültiges, welches den Trieb weder erregt noch abstößt, für das sittliche Leben, wie für die Selberhaltung daher gleichgültig ist[280]). Auch das Vorzuziehende unterscheidet sich von dem unbedingt Guten wesentlich dadurch, daß dieses immer, unter allen Umständen, anzustreben und nützlich ist, jenes unter Umständen auch schädlich und das Verwerfliche zuträglich werden kann, wie Krankheit, Armuth u. dgl., ja daß es nur dem Tugendhaften nützlich ist[281]). Ob Nachruhm nach dem Tode zu dem Vorzuziehenden gehöre, war streitig unter den Stoikern[282]), und sehr begreiflich daß sie überhaupt über das Anzustrebende oder Angemessene und über das Maß desselben sich unter einander nicht vereinigen konnten; so über den Werth des Reichthums, des erlaubten und nicht erlaubten Gewinnes und Erwerbes[283]). Mit alle dem müssen wir anerkennen, daß es der Hauptsache nach an einem bestimmten Maß ihnen nicht fehlte; und dieses Maß war das unbedingt und unter allen Umständen Anzustrebende, das Gute oder die Tugend.

3. Worin zeigt sich nun der Fortschritt der Schule in der Begriffsbestimmung des Guten? Der Mensch unterscheidet sich von den vernunftlosen Wesen darin, daß seine Handlungen nach der Zweiheit des Triebes, des vernünftigen und vernunftlosen[284]),

280) Stob. Ecl. II, 142 καθ' ἕτερον δὲ (τρόπον ἀδιάφορα) τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικὸν κτλ. vgl. Diog. 104. Cic. Acad. I, 10 his ipsis alia interiecta et media numerabat (Zeno) . . . in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Fin. III, 15 alia neutrum. vgl. Sext. Hypot. III, 191. Math. XI, 60.

281) Cic. Fin, III. 10 nach Zeno. s. o. 16. Sext. Math. XI, 61 ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον. vgl. Hypot. III, 177. Stob. Ecl. II, 90 sq. Plut. Stoic. rep. 31. Diog. 102 u. A. — Stob. Ecl. II, 188 μηδένα δὲ φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν· εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ' ἀρετήν κτλ. vgl. 204. Plut. Stoic. Rep. 12 (nach Chrysipp) u. A.

282) Cic. Fin. III, 17. Seneca Ep. 102.

283) vgl. Zeller 152 f.

284) Stob. Ecl. II, 160 κατὰ τὸ γένος δὲ ταύτην διττῶς θεωρεῖ-

zugleich der Natur und der Vernunft entsprechen sollen: so hatte ohne Zweifel schon Zeno im Wesentlichen gelehrt (ob. S. 67). Nun ist aber All und Jedes in der Naturordnung mit Nothwendigkeit bestimmt; das Vernunftlose muß sich ihr fügen, das Vernünftige fügt sich ihr aus freier Selbstbestimmung[285]) und in Folge der Einsicht in den Grund derselben. Eben dadurch wird der Mensch unabhängig von Allem außer ihm; unbedingten Werth hat für ihn nur was er kraft der Einsicht in die nothwendige Zusammengehörigkeit desselben mit der göttlichen Naturordnung ergreift. Man kann nicht sagen, daß zwischen einer natürlichen und einer höheren sittlichen Weltordnung unterschieden würde; das wahre schlechthin Vorzuziehende erhält diesen unbedingten und unvergleichlichen Werth nur durch die wissende Ueberzeugung daß es in völligem Einklang mit dem Weltgesetz und der Weltordnung stehe, ein integrirendes Glied derselben sei[286]). Ebendarum sollte man, nach Chrysippus, zu richtigem Verständniß des Guten und Bösen, der Tugenden und der Glückseligkeit, gleichwie der Gerechtigkeit von der

---

σθαι (τὴν ὁρμήν), τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις. vgl. Cic. Fin. III, 6. 7 u. A.

285) Cleanth. b. Epict. Enchirid. 52 (vgl. Dissertatt. IV, 1, 131. 4, 34. Senec. Ep. 107) ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη ... ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι. Seneca Provid. 5 quae autem dementia est potius trahi, quam sequi. M. Aurel. X, 28 μόνῳ τῷ λογικῷ ζῴῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δ' ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.

286) Cic. Fin. III, 6 prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius (quam appellant ἔννοιαν illi) viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dilexerat; atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum esse. vgl. Acad. I, 10 (58). Senec. Ep. 121. Diog. 85. — Id. 88 ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι. vgl. Krische 370 ff. 475 f.

Einsicht in die gemeinsame Natur und der Weltordnung (τοῦ κόσμου διοίκησις) ausgehn[287]). Wir sollen die richtige Wahl treffen unter Dem was naturgemäß Werth oder Würde hat und auf die Weise des Guten und der Glückseligkeit theilhaft werden: so erklären sich die Stoiker, nicht ohne einige Schwankung in den näheren Bestimmungen[288]); wie diese Auswahl zu treffen sei, vermochten sie nicht anzugeben. Gleichwie Sokrates, lehrt daher die Stoa, daß alles sittliche Handeln auf dem Wissen beruhe, nur mit dem Unterschiede daß jener das Wissen als das unmittelbare und sich selber bewährende Innewerden der unbedingten sittlichen Anforderung faßte, diese es auf Erkenntniß der göttlichen Weltordnung zurückführte. Wie wir aber diese Erkenntniß zu erreichen im Stande sein möchten, da alle Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen sollte, vermochte die Schule eben so wenig als ihr Urheber anzugeben. Sie mußte sich auf die Ueberzeugung von der Theilnahme unsrer Vernunft an der göttlichen zurückziehn[289]), also stillschweigend voraussetzen, jedes solches Wissen sei eine Erweisung der reinen göttlichen Vernunft in uns; von dem objektiven Gehalt desselben vermochte man sich nicht Rechenschaft zu geben; und so hatte man

---

287) Drei Stellen des Chrysippus bei Plut. Stoic. repugn. 9. vgl. Cic. Fin. III, 22.

288) Plut. commun. not. 27 extr. . . . τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν· ἄλλην γὰρ οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὔτε ἔχειν φασὶν οὔτε νοεῖν οἱ ἄνδρες ἢ κτλ. Diog. 88 ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ, Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν. Clem. Alex. Strom. II, 416 Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν· ὃ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν· ὅ τε Ἀντίπατρος κτλ. Archedemus, Panätius, Posidonius. vgl. Stob. (273).

289) So scheint schon Zeno vorausgesetzt zu haben (68), und so auch die stoische Erklärung (Cic. Fin. III, 8): quod est bonum omne laudabile est, quod autem laudabile est, omne honestum est. vgl. Posidonius' Aeußerung ob. Anm. 137 u. Seneca Ep. 66 ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.

denn nur scheinbar über den sokratischen Standpunkt sich erhoben. Je weniger die Schule in dieser Beziehung über Zeno hinausging und hinauszugehn vermochte, um so mehr pries sie den unbedingten Werth des Guten und der lediglich auf Verwirklichung desselben gerichteten Gesinnung und Thätigkeit, der Tugend und das schlechthinige Zusammenfallen derselben mit der Glückseligkeit, so daß diese durch Nichts außer ihr weder vermindert noch vermehrt werden könne und im Vergleich mit ihr auch alles vom Standpunkte der bloßen Selbsterhaltung Vorzuziehende ein Gleichgültiges sei, das eben so wohl dem Guten wie dem Bösen dienen könne. Kann daher der Mensch nur gut und glückselig sein, indem er in Unabhängigkeit von allem Aeußeren, sich rein aus sich selber, d. h. aus der ihm einwohnenden göttlichen Vernunft bestimmt, so muß er auch Alles überwinden, was seine Vernunfteinsicht zu trüben droht, und als solches bezeichnete schon Zeno die Affekte. Bevor wir daher in nähere Bestimmung über das Gute und was mit dem Begriff desselben zusammenhängt näher eingehn, wenden wir uns zu der stoischen Lehre von den Affekten.

4. Schon Zeno führt sie auf einen das Maß überschreitenden Trieb zurück ([74]), d. h. auf den Trieb vernunftloser Wesen, der bei diesen freilich nicht zu Affekten werden kann[290]), eben weil er innerhalb der Grenzen der Naturgemäßheit bei ihnen sich halten muß; die Ueberschreitung kann nur beim Menschen statt finden, indem er die ihm eigenthümliche Natur eines Vernunftwesens verläugnet. Dieselbe Begriffsbestimmung des Affekts findet sich auch in der späteren Stoa[291]), nur mit dem Unterschiede, daß diese sie auf falsche Urtheile, oder Verderbniß der Vernunft, Zeno sie auf die ihnen hinzukommende Zusammenziehung und Lösung, Erhebung und Zurücksinken der Seele zurückführte[292]), wahrscheinlich weil er

290) Cic. Tusc. IV, 14 bestiae . . . in perturbationes non incidunt.

291) s. d. Belegstellen b. Zeller 132, 1.

292) ob. Anm. 74. vgl. Cic. Tusc. IV, 6 est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ra-

Bedenken, trug sie unmittelbar aus der Vernunftthätigkeit des Urtheils abzuleiten. Dagegen gehören die näheren Bestimmungen über die Affekte, wenn auch nicht durchgängig, wohl der Schule. Setzt das Urtheil falsche Güter oder Uebel an die Stelle der wahren (sittlichen), und wiederum in Bezug auf die Gegenwart oder Zukunft, so läßt sichs in den Handlungen leiten von Lust oder Begierde, Betrübniß oder Furcht. Diese Viertheilung der Affekte hat vermuthlich schon Zeno festgestellt ([75]). Begierde und Furcht wurden vorangestellt, wir wissen nicht, ob schon von Zeno; Lust und Unlust sollten ihnen hinzukommen [293]), wahrscheinlich um diese nicht als solche anzuerkennen, worauf der Trieb ursprünglich gerichtet sein könne, wogegen es unbedenklich schien Begierde und Furcht als solche zu fassen, die durch die zu Grunde liegenden Vorstellungen von Gütern und Uebeln unmittelbar auf den Trieb sich bezögen. Die sehr ausgeführten Untereintheilungen der Affekte [294]), in deren nähere Erörterung wir hier nicht eingehn können, gehörten wahrscheinlich der Schule und zunächst wohl dem Chrysippus an. Beobachtung der innern Zustände und das Streben sie durch formale Begriffsbestimmungen aus einander zu halten, ist nicht zu verkennen; aber eben weil man die von Plato und Aristoteles angebahnten Untersuchungen über das Verhältniß der Lust- und Unlustempfindungen zu der Thätigkeit nicht verfolgt hatte, konnte man zu eindringlichen Bestimmungen über das Verhältniß der Affekte zum

---

tione, contra naturam. Doch sind die Erklärungen Galens nicht völlig einstimmig unter einander, s. Zeller 133 Anm.

293) Stob. Ecl. II, 166 ἐπιθυμία, φόβος, λύπη ἡδονή. ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὴν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην κτλ. Diese Unterscheidung findet sich bei Cicero (Tusc. III, 11) nicht: ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum.

294) Stob. Ecl. II, 166 sqq. Cic. Tusc. III, 11. IV, 7 sqq. vgl. Fin. III, 10. — Tusc. IV, 10 Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo.

Seelenleben nicht gelangen. Man begnügte sich damit sie als Krankheiten (*νοσήματα*) oder Schwächen (*ἀῤῥωστήματα*) der Seele zu bezeichnen und anzuerkennen daß sie durch bloße Belehrung über den zu Grunde liegenden Irrthum sich nicht beseitigen ließen, indem man zugleich festhielt, daß sie willentlich, mithin verschuldet und zuzurechnen seien [295]). Daher denn das Gebot, apathisch lediglich durch richtiges Urtheil in der Wahl sich bestimmen zu lassen. Nur neuere Stoiker lassen die Gewalt der Affekte bis zu gewissem Grade als Milderungsgrund der Schuld gelten [296]). Doch auch die älteren erkennen an, daß es zur Energie unsrer Wollungen und Handlungen eines den Affekten entsprechenden Hebels bedürfe und meinen ihn in einer den Affekten entgegengesetzten Kraft des richtigen Urtheils zu finden [297]). Im Grunde lag die Anerkennung einer solchen Kraft in den Forderungen, dem immer noch empfundenen Schmerz den Stachel der Qual durch die Ueberzeugung zu nehmen, daß der Schmerz kein wahres Uebel sei, dem Zorn zu widerstehn durch die Einsicht, daß das Unrecht mit Tapferkeit zu bekämpfen sei. So soll auch wohl in ähnlicher Weise der Affekt des Mitleids und der Nachsicht ersetzt werden [298]). Noch bestimmter verlangen sie daß die Begehrung in vernünftige Wollung, das sinnliche Lustgefühl in vernünftige Freudigkeit oder Erhebung, die Furcht in weise Vorsicht umgesetzt werde. Für die Unlust oder Bekümmerniß wissen sie kein entsprechendes Gegengewicht nachzuweisen; sie soll schlechthin ausgetilgt werden [299]).

---

295) Diog. 115. Stob. Ecl. II, 182. Cic. Tusc. IV, 10 morbi, aegrotationes. — Stob. 172 . . . *οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες κἂν μάθωσι κἂν μεταδιδαχθῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι . . . ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν κτλ.*

296) Diog. 117 *ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν*. Aehnlich Cicero in vielen St. und Galen de Hippocr. plac. V, 1 *ἄλογον καὶ παρὰ φύσιν* (*τὸ πάθος*).

297) s. d. Belegstellen b. Zeller 134, 2.

298) s. d. Belegstellen b. Zeller 135, 1—5.

299) Diog. 116 *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς* (75) . . *καὶ*

5. Wenden wir uns nun zurück zu den Begriffsbestimmungen des Guten. Es ist das Einzige was der Natur des Vernünftigen als Vernünftigem schlechthin entsprechend, unbedingten Werth für uns haben soll[300]), das einzige wahrhaft Zuträgliche[301]), weil der vernünftigen Natur des Menschen Entsprechende; und das wodurch es verwirklicht wird, die Tugend. Tugend und Glückseligkeit fallen daher zusammen[302]); Nichts außer der Tugend, d. h. Nichts was seinen Bestimmungsgrund außer der Tugend hat oder durch gün-

---

τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν ... τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Es folgen Unterabtheilungen. vgl. Cic. Tusc. IV, 7 sqq. — ib. 6 voluntas est quae quid cum ratione desiderat... quum ratione animus movetur placide atque constanter, gaudium dicitur: quum autem inaniter et effuse animus exsultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest .. Quoniamque ut bona natura appetimus, sic a malis natura declinamus; quae declinatio, si cum ratione fiet, cautio appelletur... Praesentis autem mali sapientis affectio nulla est (aegritudo). vgl. III, 4 sqq.

300) Diog. 94 ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ. ib. 101 μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι nach Chrysippus u. A. vgl. Stob. Ecl. II, 200 sq. Sext. Math. XI, 30 ἀγαθὸν τὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν. Cic. Fin. III, 10. 16. Stob. Ecl. II, 126. 136 τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τἄλλα ἀναφέρεσθαι.

301) Sext. Hypot. III, 169 φασὶν οὖν οἱ Στωϊκοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας κτλ. vgl. Math. XI, 23. Diog. 94. 98. Stob. Ecl. II, 78. Dasselbe auf die Tugend übertragen bei Diog. 104. Stob. II, 202 ἀνυπέρβλητον ἔχει τὴν ἀξίαν, mit weiterer Durchführung der der Tugend, mithin dem Guten, zukommenden Bestimmungen, vgl. 126. Aehnlich Cicero a. a. O. und Seneca Ep. 71. 118 u. s. w.

302) Sext. Math. XI, 30 οἱ δ' οὕτως (ob Stoiker?), ἀγαθόν ἐστι τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν, τινὲς δὲ τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας. Es folgt die stoische Definition der εὐδαιμονία, εὔροια βίου. Stob. Ecl. II, 200 τοὺς μὲν (σπουδαίους) τοσαῦτα ἔχειν ἀγαθὰ ὥστε μηδὲν ἐλλείπειν εἰς τὸ τέλειον εἶναι αὐτοῖς τὸν βίον κτλ. vgl. Cicero (nach Zeno) (58). Parad. 2. Seneca Ep. 74. 118. Diog. 127. 89 αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.

stige Fügung uns zu Theil wird, kann unsre Glückseligkeit weder vermehren noch vermindern; alles Dergleichen ist ein Gleichgültiges für uns, im Vergleich mit den unbedingten Anforderungen der Tugend, selbst die Erhaltung des physischen Lebens[303]. Wenn die Stoiker dann wiederum die unmittelbar auf den Endzweck gerichteten Güter (*τελικά*) von denen unterscheiden, die sie hervorbringen, und ersteren die sittlichen Handlungen, letzteren die Freunde subsumiren; oder auch die der Seele eignenden, die Tugenden, von den außer der Seele, den Tugendhaften und den Freunden, und von dem was keins von beiden sei, wie der Tugendhafte an sich[304]: so zeigt sich darin nur das Bestreben ein und denselben Begriff möglichst vollständig von verschiedenen Seiten aufzufassen. Zur Tugend aber gehört einerseits fehllose Auswahl unter den jedesmaligen Impulsen des (animalischen) Lebenstriebes, in Folge der Einsicht daß der gewählte, und nur er, der göttlichen Weltordnung entspreche; oder Tugend ist die richtige Vernunft selber[305], andrerseits die zur Verwirklichung derselben erforderliche Willenskraft[306]. Besteht daher die Tugend in richtiger Einsicht oder wahrem Wissen, und ist sie eben darum lehrbar[307], so doch nicht im bloßen

---

303) Sext. Math. XI, 61 . . *ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς . . . ἔστι χρῆσθαι.* Hypotyp. III, 177. Plut. Stoic. rep. 31. vgl. commun. not. 4. 7. Stob. Ecl. II, 91 *ἀδιάφορα τὰ τοιαῦτα, ζωήν, θάνατον κτλ.* vgl. Diog. 102. Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 18. — Senoca Ep. 66. — Ueber die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen von allem Aeußeren, s. Zeller 131, 4.

304) Cic. Fin. III, 16. Stob. Ecl. II, 124. etwas anders als *ἀφ' οὗ* und *ὑφ' οὗ* bezeichnet bei Diog. 94. — Sext. Hypot. III, 81. Diog. 95. Stob. Ecl. II, 98. — In andren Eintheilungen bei Stob. 124. 130 werden die Güter im weiteren Sinne gefaßt und *καθήκοντα* mit darunter begriffen.

305) Cic. Tusc. IV, 15 ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. (vgl. ob. 70.)

306) Cleanth. b. Plut. Stoic. rep. 7 *τόνος, ἰσχὺς καὶ κράτος.*

307) *ἐπιστήμη* die durchgreifende Definition der Tugend und ihrer

Wissen um des Wissens willen, sondern in dem zur Handlung treibenden, in ihr sein Ziel findenden Wissen. In dieser Beziehung treten die übrigen Stoiker dem Herillus entgegen (s. unten). Mußten sie demnach, gleichwie Sokrates und Plato, die Einheit der Tugend, die ja durchgängig dasselbe Maß der untheilbaren sittlichen Gesinnung, der Erkenntniß und der Willenskraft voraussetze, scharf betonen, so doch auch verschiedene Richtungen oder Aeußerungsweisen derselben anerkennen. Zeno, der sich ihm in dieser Beziehung anschließende Aristo und Kleanthes wollten diese Verschiedenheiten auf die Gegenstände beschränken, innerhalb deren die einige stets sich selber gleichbleibende Tugend, welche als erste leitende oder Grundtugend *φρόνησις* genannt ward, sich wirksam erweise, Chrysippus verschiedene eigenthümliche Willensrichtungen nachweisen [308]). Doch war diese Verschiedenheit des Gesichtspunktes

verschiedenen Arten, s. Diog. 92. Stob. Ecl. II, 102 sq. Zeno *φρόνησις.* Plut. virt. mor. 2. — Diog. 91. vgl. Seneca Ep. 90.

308) Plut. virt. mor. 2. Menedemus hatte alle Verschiedenheit geläugnet. *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει, καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας.* Galen. de Hippocr. et Plat. V, 5 *κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν. . . . ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κ., ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονημετέοις, δικαιοσύνην, ἐν δὲ διαιρετέοις, σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις, ἀνδρείαν . . . Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων, ἔλαθεν ἑαυτὸν κτλ.* de Stoicor. rep. 7 *Χρύσιππος Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι, Ζήνωνι δὲ συνηγορῶν οὕτως ὁριζομένῳ* (s. Anfang d. Cap.) *τῶν ἀρετῶν ἑκάστην. ὁ δὲ Κλεάνθης* (306) . . *ἐπιφέρει κατὰ λέξιν· ἡ δὲ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη.* Stob. Ecl. II, 102 mit einiger Abweichung: *φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον . . . σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν . . δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ. ἀνδρείαν δὲ ἐπ. δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων,* und wiederum anders p. 104 *καὶ τὴν μὲν φρόνη-*

bei der Eintheilung, von geringem Einfluß auf die Begriffsbestimmungen der Eintheilungsglieder. Die Verschiedenheit der Richtungen (σχέσεις) auf die Gegenstände mußte Verschiedenheiten der Willensrichtung zur Folge haben, und umgekehrt diese der besonderen Bestimmtheit der Gegenstände entsprechen. Erheblicher der Unterschied, daß die älteren Stoiker sich begnügten, die vier sogenannten Kardinaltugenden, die sie der früheren Philosophie entlehnten, ohne eine Deduktion derselben zu versuchen, in ihrer Weise zu definiren, Chrysippus[309]) und mehr wohl noch seine Nachfolger je eine derselben in Unterabtheilungen weiter durchführten. In welcher Weise und nach welchen Gesichtspunkten, läßt sich bei der Dürftigkeit der Angaben nur mit sehr zweifelhaftem Erfolg ausmitteln. In der Untereintheilung der Vernunftherrschaft (φρόνησις) soll, wie es scheint, den verschiedenen Momenten der inneren Berathung, — der sittlichen Richtung des Willens (εὐβουλία), der richtigen Berechnung (εὐλογιστία), der schnellen und sicheren Auffassung der Verhältnisse (ἀγχίνοια), dem beharrlichen Festhalten des Zwecks (νουνέχεια), — die Ergreifung der richtigen Mittel hinzukommen. Den das innere Wesen der Mäßigung (σωφροσύνη) bezeichnenden Eigenschaften, der richtigen Ordnung der entsprechenden Handlungen (εὐταξία), des Anstandes in den Bewegungen (κοσμιότης), der Schamhaftigkeit (αἰδημοσύνη), wird das unerschütterliche Festhalten des der richtigen Vernunft Entsprechenden (ἐγκράτεια) hinzugefügt. In ähnlicher Weise den grundwesentlichen Merkmalen der Tapferkeit, — Ausharren im richtig gefaßten Beschluß (καρτερία), Vertrauen keinem wahrhaften Uebel begegnen zu können (θαρραλεότης), Seelengröße (μεγαλοψυχία) und Wohlgemuthheit (εὐψυχία), — die Arbeitslust (φιλοπονία), zur Ueberwindung aller Mühen. Den verschiedenen Seiten der Gerechtigkeit endlich — der Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Redlichkeit (χρηστότης), d. h. dem

---

σιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι· τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ἀπονεμήσεις.

309) Plut. virt. mor. 2 wirft dem Chrysippus vor: ἔλαθεν ἑαυτὸν (308) . . . σμῆνος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας.

richtigen Verhalten gegen die Götter und Menschen, und der auf dem Bewußtsein der Gleichheit gegründeten Erleichterung des Verkehrs (εὐκοινωνησία), — soll tadellose Verständigung im Umgang (εὐσυναλλαξία) hinzukommen [310]). Obgleich in den Begriffsbestimmungen dieser besonderen Tugenden immer wiederum hervorgehoben wird, daß auch sie auf Wissenschaft sich gründeten, so scheint doch je einer Schicht derselben als letztes Glied eine vorzugsweise Uebung und Gewöhnung voraussetzende hinzugefügt zu sein, wenngleich man ohne Zweifel festhielt, daß Naturell und Sitte nicht zur Tugend führen könne [311]). Welchem Stoiker oder welchen diese Tafel der Tugenden angehören möge, vermag ich mit völliger Gewißheit nicht zu bestimmen; zwar hören wir, daß dergleichen Eintheilungsversuche sich bereits bei Chrysippus, Antipater und sogar bei Kleanthes [312]) fanden: aber das Wenige was darüber angeführt wird, berechtigt uns nicht jene durchgeführte Tafel ihnen beizumessen. Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dagegen dem Apollophanes; ihm wenigstens werden mehrere jener Zweigtugenden beigelegt und werden ebenso bestimmt wie bei Stobäus [313]), so daß es wohl nur der Fahrlässigkeit des Diogenes und seiner Abschreiber zuzuschreiben ist, daß wir keine völlige Uebereinstimmung nachweisen können. Gleich den Tugenden wurden auch

---

310) Stob. Ecl. II, 106 sq. vgl. Diog. 92 sq.

311) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores . . . quasdam virtutes natura aut more perfectas (dicerent), hic Zeno cet. (58).

312) Diog. 92 τέτταρας δὲ (ἀρετάς φασιν) οἱ περὶ Ποσειδώνιον, καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον. Plut. virt. mor. 2 (309) führt nur beispielsweise als dem Chrysippus angehörig χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης an und fügt hinzu: ἑτέρας τε τοιαύτας, ἐπιδεξιότητας, εὐαπαντησίας εὐτραπελίας, ἀρετὰς τιθέμενος κτλ.

313) Diog. 92 ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει, τὴν φρόνησιν· τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύταις ὑποτεταγμένας. πρώτας μὲν τάσδε, φρόνησιν... ἐν εἴδει δὲ τούτων μεγαλοψυχίαν, ἐγκράτειαν, καρτερίαν, ἀγχίνοιαν, εὐβουλίαν κτλ. Die ἐγκράτεια scheint Kleanthes als eine der Haupttugenden aufgeführt zu haben, Plut. Stoicor. repugn. 7 (308).

die Laster (*κακίαι*) in erste und untergeordnete eingetheilt und als direkte Gegensätze der Tugenden definirt[314]).

Soll nun die Tugend, frei von allem außer ihr, mit der Glückseligkeit zusammenfallen, mithin ihren Lohn in sich selber tragen[315]), und die Glückseligkeit nicht irgendwie auf einzelne Zustände beschränkt sein (208 ff.), so muß die Tugend in einer das ganze Leben ausfüllenden, mit sich einstimmigen Gesinnung (*διάθεσις*) bestehn und jede ihr entsprechende Handlung (*κατόρθωμα*) ein vollkommner Ausdruck des Gesetzes und der Gerechtigkeit sein[316]), so wie umgekehrt die Schlechtigkeit und Unseligkeit im durchgängigen Zwiespalt mit sich selber stehn. Daraus folgern die Stoiker daß Mittelzustände von Tugend und Laster oder Mischung beider undenkbar seien, daß daher nicht von theilweiser Tugend oder auch nur von Fortschritt in ihr die Rede sein könne[317]), und daß wo eine Tugend sich finde, da auch jede, ebenso wo eine Schlechtigkeit, da auch alle, und wo eine Tugend wirke, die Wirksamkeit der übrigen zugleich mit darin begriffen sei[318]). Gleichwie die Tugend aber

---

314) Stob. 104. Diog. 93.

315) Stob. Ecl. II, 108. Marc. Aurel. IX, 42. — Dem entsprechend sagt Seneka Ep. 87 maximum scelerum supplicium in ipsis est.

316) Stob. Ecl. II, 104 *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* Cic. Acad. I, 10 ipsum habitum per se esse praeclarum. Die Tugend wird als keine Grade zulassend, *διάθεσις*, im Unterschiede von *ἕξις*, genannt Stob. 98. Simplic. in Categ. 61, b. 72, d. — Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 15 *πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστιν.* vgl. c. 11. Stob. Ecl. II, 192.

317) Diog. 127 . . *μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας,* auch nicht die *προκοπή*. vgl. Stob. Ecl. II, 116. Seneca Ep. 71 summum bonum . . . nec remitti nec intendi posse. Diog. 101 *τὰ ἀγαθὰ . . . μήτ' ἄνεσιν μήτ' ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι.* vgl. Cic. Tusc. III, 10.

318) Plut. Stoic. rep. 27 *τὰς ἀρετάς φησιν (Χρύσιππος) ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὴν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν κτλ.* vgl. c. 7. Stob. II, 110. Diog. 125 u. A.

keine Gradverschiedenheiten zulasse, so auch nicht die Glückseligkeit; Länge oder Kürze der Dauer vermöge sie weder zu vermehren noch zu vermindern [319]). Daher sollte denn auch ein plötzlicher Uebergang vom Bösen zum Guten eintreten, eine Wiedergeburt, deren der Wiedergeborene oft gar nicht sogleich inne werde [320]), — eine Schärfung des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem, in der zugleich das mystische Element hervortritt, welches die stoischen Lehren durchzieht. Verglichen mit der christlichen Lehre von der Wiedergeburt fehlt der stoischen Annahme das wesentlichste Moment, das der freien Gnadenwirkung Gottes. Der stoisch Wiedergeborene soll ohne vorangegangene Uebergänge und ohne der Sinnesänderung auch nur sich bewußt zu werden, aus eigner Kraft sich selber wiedergeboren haben.

6. So spaltet sich den Stoikern das Menschengeschlecht in Gute und Böse, und da wiederum das Gute oder die Tugend auf vollkommner Vernunftherrschaft beruht, in Weise und Thoren. Sie gefallen sich diesen Gegensatz mit ihrer Neigung zur Rhetorik, nach allen Hauptrichtungen auszubilden. Während sie den Weisen mit jeglicher Vollkommenheit des Wissens, des Handelns, der künstlerisch bildenden Thätigkeit und mit dem Besitz aller wahren Güter ausrüsten, ihn als den nimmer irrenden, nimmer sündigenden, nimmer seine, d. h. die Vernunftzwecke, verfehlenden bezeichnen, ihn den wahren König, Feldherrn, Redner, Dichter und Wahrsager, den alleinigen Priester, den alleinigen Freien, Schönen und Reichen, den allein der Dankbarkeit, Liebe und Freundschaft fähigen nennen: berauben sie den Thoren all und jeder Theilnahme am Wahren, Guten und Schönen; er ist ihnen ein Verrückter, weil des wahrhaft Menschlichen, der Vernunft, nicht theilhaft, und eben darum

319) Plut. Stoic. rep. 26 commun. not. 8. Der von Plutarch hervorgehobene Widerspruch ist nur ein scheinbarer.

320) Plut. comm. not. 9 τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον κτλ. vgl. Stoic. rep. 19 Stoicos quam poetas absurdiora dic. c. 2 sqq. Stob. Ecl. II, 234. Philo de Agric. 325.

schlechthin unglückselig[321]). Daß das Ideal des Weisen sich jemals verwirklicht habe, wagten sie nicht zu behaupten, ohne doch die Nothwendigkeit des Begriffs und selbst die Möglichkeit seiner Verwirklichung aufgeben zu wollen. Er war ihnen das Bild der Verwirklichung vollkommner Vernunftherrschaft im Menschen. Und wie hätten sie auf die Möglichkeit derselben verzichten können? da ihnen die menschliche Vernunft eine Ausstrahlung der göttlichen war, nicht blos gottverwandt. Sie scheuten sich daher auch nicht zu behaupten, an Glückseligkeit stehe der Weise dem Zeus nicht nach[322]). Eine Annäherung an jenes Ideal glaubten sie im Sokrates, Antisthenes und Diogenes nachweisen zu können[323]), freilich nicht im Einklang mit ihrer Behauptung vom nicht zu vermittelnden Gegensatz zwischen Weisheit und Thorheit, Tugend und Laster, und daß der Uebergang vom einen zum andren mit einem Schlage eintrete. Die Helden der Vorzeit und die großen Staatsmänner sollten über die Masse der Thoren sich nicht erhoben haben. Wollen wir auch nicht in Abrede stellen, daß die Schilderung des Weisen geeignet war das Bewußtsein vom Adel und von der hohen Bestimmung des Menschen zu beleben und zu veranschaulichen, so doch auch nicht, daß es zunächst dem Hochmuth zur Nahrung dienen und die Neigung zu einem hohlen rhetorischen Pathos fördern mußte.

7. Wenn die Stoiker auch lediglich Das als wahrhaft sittlich und als Zweck der menschlichen Bestrebungen gelten lassen wollten, was als den Forderungen der göttlichen Weltordnung entsprechend erkannt und mit der lediglich darauf gerichteten Gesinnung und Willenskraft verwirklicht werde, so hatten sie doch, im Unterschiede von den Kynikern und dem in dieser Beziehung denselben sich wie-

---

321) Das meiste hier Angeführte ist bekannt genug aus Cicero, vorzüglich seinen Paradoxis. Im Uebrigen s. I. Lipsii manuductionem ad stoicam philosophiam, drittes Buch, und vgl. Zeller S. 142 ff.

322) Plut. Stoic. rep. 13. 31. vgl. Stob. II, 198. Sen. Prov. 1 u. A.

323) Diog. 91. Posidonius hatte behauptet *γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην.*

herum annähernden Aristo, auch dem Naturgemäßen als solchem, ohne daß es aus jener Vernunfterkenntniß hervorgegangen sei, einen gewissen Werth oder einige Würde zuerkannt. So ergab sich ihnen denn die schwierige Aufgabe, die eine Schicht ihrer Lehre mit der andren in Einklang zu bringen. Sie mußten daher unterscheiden zwischen der äußeren und inneren Seite der Handlungen. Was aus dem reinen ungetrübten Naturtriebe hervorgeht, ist ein Angemessenes; aber erst wenn das Motiv der Handlung ausschließlich, um es kurz auszudrücken, ihre Vernunftgemäßheit ist, erhebt sichs in die höhere Sphäre der Sittlichkeit. Ein und dieselbe äußere Handlung kann eine blos angemessene oder eine wahrhaft sittliche sein, und man konnte dabei immerhin noch den Gegensatz zwischen Weisen und Thoren, Guten und Bösen aufrecht halten. Wer lediglich dem Naturtriebe folgt, ohne noch zur wahren Vernunfterkenntniß vorgedrungen zu sein, handelt nach Naturnothwendigkeit, ohne zur Freiheit der Vernunftherrschaft sich erhoben zu haben. Mit Recht führt man daher die Unterscheidung von Legalität und Moralität unsrer Handlungen auf die Stoiker zurück, und ich möchte nicht sagen daß ihre Lehre vom Angemessenen als Milderung ihres sittlichen Rigorismus oder Idealismus zu betrachten sei. Sie unterschieden zwei wesentlich verschiedene Betrachtungsweisen unsrer Handlungen. Nur fragt sich, ob oder wie weit es ihnen gelungen ist, für jede von beiden ein entsprechendes Princip nachzuweisen. Rücksichtlich des wahrhaft sittlichen Gebietes mußten sie auf das mystische Bewußtsein der vollkommnen Sicherheit ihrer Vernunfterkenntniß sich zurückziehn und konnten nicht einmal wie im Bereich der theoretischen Erkenntnisse auf Ableitung aus oder Uebereinstimmung mit der Erfahrung sich berufen. Freilich waren sie auch in diesem Bereich weit über die Grenzen ihrer Erkenntnißlehre hinausgegangen. Wie hätten sie in der Erfahrung, der angeblich ursprünglichen Quelle unsrer Erkenntnisse, ihre Annahmen über das Weltbewußtsein, über den Wechsel der Bewegung vom künstlerischen Feuer zur starren Erde und umgekehrt von dieser zu jenem, über die besaamenden Verhältnisse u. s. w. bewähren können? Ihr angeblich das Gegebene der Erfahrung nur formirendes Vernunftver-

mögen ward ihnen unter der Hand zu einem selbstthätig aus sich erzeugenden, wie hartnäckig sie auch des platonisch aristotelischen Intellektualismus sich zu erwehren fortfuhren. Noch augenscheinlicher durchbrachen sie in der Ethik die Schranken ihrer sensualistischen Logik. Das Innewerden der Vernunftzwecke, und darauf sollte ja die Sittlichkeit der Handlungen beruhen, setzt eine durch keine Erfahrung zu erlangende Erkenntniß voraus. Etwas anders verhielt sichs mit der Lehre von dem Angemessenen; worauf der Erhaltungstrieb gerichtet sein müsse, ließ sich auch, ohne in tiefere physiologische Untersuchungen einzugehn, einigermaßen durch Beobachtung ausmitteln, so weit es erforderlich schien zu zeigen, daß es nur in dem Maße Werth habe, in welchem es den Vernunftzwecken als Mittel der Verwirklichung derselben sich unterordne. Bezeichneten die Stoiker auch Dergleichen hin und wieder als Güter[324]), so doch gewiß nur im untergeordneten Sinn, d. h. als bedingte, von den unbedingten bestimmt unterschiedene Güter. Sehr begreiflich aber daß sie in der Werthbestimmung der äußeren Güter, wie Ehre, Reichthum, Erwerb u. dgl. mehr oder weniger von einander abwichen[325]); auch wohl je nach dem verschiedenen Zusammenhang, in verschiedener Weise sich darüber aussprachen ([324]). Das Maß der Werthschätzung war abhängig von zeitlichen und persönlichen Verhältnissen. Dazu ward der Ausdruck derselben wohl hin und wieder, namentlich bei Chrysippus ([324]), geschärft durch den Gegensatz gegen die kynische Geringschätzung aller äußeren Güter. Doch zeigt sich auch hier schon der Mangel an festen positiven sittlichen Normen; so wenn Chrysippus unter den erlaubten Erwerbsarten, außer dem Fürstendienst, auch Freundschaft mit Reichen aufführte[326]). Ueber dem angestrebten Vernunftwissen von der göttlichen Weltordnung war ihm das Bewußtsein von der Aufrechthaltung der persönlichen Menschenwürde abhanden gekommen, wie augenscheinlich auch ohne diese das stoische Ideal der

---

324) Plut. Stoic. rep. 30 nach Chrysippus.
325) s. d. Einzelne hierher Gehörige b. Zeller S. 167 ff.
326) Plut. Stoic. rep. 20. 30. Diog. 188 sq. Stob. II, 224.

Freiheit und Unabhängigkeit unerreichbar sein muß. Hier und da scheint auch die Annahme hervorzutreten, daß dem Reinen alles rein sei, den Weisen das Aeußere nicht berühre.

Wenn das Angemessene einen, wenn auch nur relativen Werth hat, so muß es auch Pflicht sein, dasselbe nach Maßgabe dieses seines Werthes zu verwirklichen. So ergab sich den Stoikern der Unterschied der bedingten und unbedingten Pflichten. Schon bei den älteren Stoikern, namentlich bei Zeno und Chrysippus, fanden sich mancherlei Aeußerungen über das sittliche Moment der angemessenen Handlungen. Indem sie aber vorzugsweise die Relativität derselben hervorhoben, gelangten sie zu sehr anstößigen Bestimmungen über die geschlechtlichen Verhältnisse, über Ehe, über die Behandlung der Leichname. Sie verwarfen nicht das Gewerbe der Hetären und die Knabenliebe, die eheliche Verbindung mit Blutsverwandten, noch selbst den Genuß von Menschenfleisch ([325]); ohne Zweifel um hervorzuheben, daß Dergleichen nicht unsittlicher sei als Manches für erlaubt gehaltene und daß es bei der Beurtheilung auf die Gesinnung und Bestimmtheit der Verhältnisse ankomme [327]). Ob sie aber dabei lediglich solche im Auge hatten, die überhaupt noch nicht zur Tugend und Weisheit vorgedrungen seien, oder dafür hielten, auch der Weise und Tugendhafte dürfe, im Bewußtsein von der Reinheit seiner Gesinnung, ohne Gefahr dieselbe dadurch zu trüben, solche Handlungen begehn, bleibt zweifelhaft, und schwerlich haben sie sich selber bestimmt genug darüber ausgesprochen. Nur so viel sieht man, daß es ihrem ethischen Princip an Grundsätzen der Vermittelung fehlte und sie noch weniger zur Anerkennung eines an sich gültigen Inhalts sittlicher Bestimmungen gelangt waren. So wollten sie dem Weisen unter gewissen Verhältnissen die Lüge verstatten, wenn er ihr selber nur nicht zustimme [328]); daß sie aber nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles, die Pflicht der Wahrhaftigkeit entweder aus ihrem obersten

---

327) s. namentlich die Aeußerungen Zeno's b. Sext. Math. XI, 190. Hypot. III, 245.

328) Stob. Ecl. II, 230.

Grundsatze zu deduciren versucht, oder als an sich einleuchtend anerkannt hätten, wird uns nicht gesagt. Für ersteres war auch wohl ihr Princip zu abstrakt und zu hoch gegriffen, um Deduktion zu verstatten, und letzteres nicht im Einklang mit ihrer Lehre, daß nur wahrhaft sittlich sei, was als den Gesetzen der Weltordnung entsprechend erkannt werde. Ueber dem Haften an einem die Grenzen der menschlichen Vernunft überfliegenden Princip, war der Sinn für die unmittelbaren Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins ihnen abhanden gekommen, oder geschwächt worden.

8. Doch scheint erst Panätius eine systematische Durchführung der Pflichtenlehre unternommen zu haben[329]), wenngleich schon vom Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Diogenes aus Babylon und Antipater mehr oder weniger umfassende Bücher über das Angemessene angeführt werden[330]), denen die berührten Einzelheiten entnommen sein mögen. Schon die Anlage der Schrift des Panätius zeigt, daß sein Bestreben auf eine umfassende und methodische Pflichtenlehre gerichtet war. Zuerst sollte von den unbedingten Pflichten (κατορθώματα), dann von den bedingten (καθήκοντα) gehandelt, letztere im Unterschiede von ersteren, auf das Nützliche zurückgeführt, und endlich gezeigt werden, daß das in der That Nützliche mit dem schlechthin Sittlichen zusammenfalle[331]). Zur Aus-

329) Cic. Offic. III, 2 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit cet.

330) Diog. 25. — Kleanthes' drei Bücher περὶ τοῦ Καθήκοντος, ib. 175. — Von Chrysippus' Schrift führt Plut. de Stoic. rep. das sechste und siebente Buch an, vgl. Sext. Hypotyp. III, 248. Math. XI, 194. — Diogenes und Antipater, Cic. Off. III, 12.

331) Cic. Off. III, 2 Panaetius, qui ... disput. (329) quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus, tribus generibus propositis, in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent, uno quum dubitarent, honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe: altero, utiline esset an inutile: tertio si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo quod utile videretur, quo modo ea discerni oporteret: de duobus generibus primis, tribus libris explicavit, de tertio autem genere deinceps se scripsit dicturum, nec id exsolvit quod promiserat cet. vgl. I, 3. III, 7. ad Attic. XVI, 11.

arbeitung der Schlußabhandlung war er nicht gekommen, wiewohl er nach Vollendung der ersten drei Bücher noch gegen dreißig Jahre gelebt haben soll[332]). Sollte er doch vielleicht inne geworden sein die beabsichtigte durchgängige Einigung zwischen dem Nützlichen und dem unbedingt Sittlichen vom Standpunkte der Stoa aus nicht durchführen, d. h. nicht zeigen zu können, wie die Forderungen des Selbsterhaltungstriebes mit der Einsicht in die entsprechenden Forderungen der göttlichen Weltordnung durchgängig zusammenträfen? Daß er nicht mehr an der sich streng abschließenden Dogmatik der früheren Stoiker festhielt, sondern auch auf Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrastus, Dikäarchus und Krantor bewundernd zurückging, wissen wir auch anderweitig[333]). Eben so daß es ihm nicht sowohl um wissenschaftliche Schärfe als um leicht verständliche und gewinnende Darstellung zu thun gewesen sei[334]), und nicht unwahrscheinlich, daß er Männer von der philosophischen Bildungsstufe seiner Freunde Scipio und Laelius zunächst dabei im Sinne gehabt habe[335]). Auch darum, nicht blos wegen der bei ihm sich findenden größeren Vollständigkeit der Pflichtenlehre, sah Cicero sich veranlaßt in den seinem Sohne Markus bestimmten Büchern von den Pflichten, dem Panätius sich anzuschließen ([334]). Zwar läßt sich im Einzelnen schwerlich durchgängig entscheiden, was dem Panätius, was Cicero's freier Bearbeitung angehöre; doch darf man wohl annehmen daß letzterer ersterem in der Hauptsache durchgängig folgte; eine freilich sehr wenig erhebliche Abwei-

---

332) So hatte Posidonius berichtet, s. Cic. Off. I. l.

333) Cic. Fin. IV, 28. vgl. Acad. II, 44. Ueber einzelne Abweichungen desselben vom stoischen Dogma s. d. vierten Abschnitt.

334) Cic. Off. II, 10 . . popularibus enim verbis est agendum et usitatis, quum loquamur de opinione populari (vgl. I, 8): idque eodem modo fecit Panaetius. Fin. IV, 28 Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Pan. nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit. vgl. Leg. III, 6.

335) van Lynden de Panaetio Rhodio Lugd. Bat. 1802. p. 82. vgl. p. 5 sqq. 39 sqq.

chung, vergleichende Entscheidung zwischen Verschiedenem was als nützlich oder gut erscheine, macht Cicero als sein Eigenthum geltend [336]). Folgte aber Cicero dem Panätius in der Anordnung der Untersuchung, so dürfen wir annehmen, daß auch dieser mit einer Ableitung der Pflichten aus der Tugendlehre begonnen, d. h. die sittlichen Handlungen nach Anleitung der verschiedenen Tugendrichtungen und gemäß der Begriffsbestimmungen derselben, entwickelt, in den Begriffsbestimmungen aber weder das Merkmal des unbedingten Wissens als grundwesentliches vorangestellt, noch auch die Sittlichkeit der Handlungen an dem Wissen um die Uebereinstimmung derselben mit der göttlichen Weltordnung ermessen habe, — dieses transcendente Maß scheint er gänzlich aufgegeben und lediglich das unmittelbare sittliche Bewußtsein zur Gewährleistung seiner Bestimmungen in Anspruch genommen zu haben [337]). Dies war wahrscheinlich der Inhalt desjenigen Theils seines Werkes, welches von dem an sich oder schlechthin Sittlichen (dem *honestum*, nach Cicero) handelte, wenngleich auch Solches, dessen Sittlichkeit durch die Bestimmtheit der Verhältnisse bedingt wird, keineswegs ausgeschlossen ward, namentlich in dem Abschnitt über das Geziemende (*πρέπον*, decorum) [338]), — ein Begriff der in solcher Ausführlichkeit schwerlich von der früheren Stoa behandelt worden war. Auch an Unterscheidung der verschiedenen Richtungen innerhalb je einer der vier Haupttugenden fehlt es nicht, ohne daß durchgängige Anlehnung an die anderweitig uns bekannten Untereintheilungen

---

336) Cic. Off. I, 43 potest incidere saepe contentio et comparatio de duobus honestis utrum honestius: qui locus a Panaetio est praetermissus. vgl. I, 3. II, 25 utilitatum comparatio. vgl. I, 3 extr. Die Stellen, in denen Cicero des Panätius abweichend oder zustimmend namentlich erwähnt, hat van Lynden p. 100 sqq. zusammengestellt.

337) Cic. Off. I, 29 begnügt sich mit der Mahnung: nec vero agere quidquam, cuius non possis causam probabilem reddere. Haec est enim fere descriptio officii.

338) ib. I, 27 sqq. — II, 3 werden als zwei rationes gefaßt, quae ad decus honestatemque pertinerent.

der Tugenden darin ersichtlich wäre[339]). Zu dem Nützlichen, wovon der zweite Theil des Werkes zu handeln hatte, wird Alles gerechnet, was der Erhaltung und der Annehmlichkeit des Lebens förderlich ist, daher nicht blos Habe und Gut, sondern vorzüglich was zur Aufrechthaltung und Veredelung der menschlichen Gemeinschaft erforderlich ist; denn auch Besitz und richtige Benutzung des Leblosen gleichwie der Thiere, und selbst Erhaltung der Gesundheit u. dgl., ist ja abhängig von der gegenseitigen Hülfleistung der Menschen unter einander[340]), mithin von der richtigen Aufrechthaltung der Gemeinschaft. Wahrscheinlich hat daher auch Panätius[341]), wie Cicero, diesem Gesichtspunkte untergeordnet, was von den sogenannten äußeren Gütern zu sagen war. Natürlich mußten auf die Weise Pflichten für die Gemeinschaft, die vorher aus dem Begriff des unbedingt Sittlichen abgeleitet waren, hier von Neuem in Bezug auf ihre Nützlichkeit in Erwägung gezogen werden. Für den dritten Theil der Abhandlung, der Nachweisung daß das wahrhaft Gute vom Nützlichen nicht verschieden sei, fand Cicero nur einige wenige Hülfe beim Posidonius; er mußte die Lücke selber auszufüllen versuchen[342]) und in kasuistische Erörterungen eingehn, wozu er jedoch schon Beiträge in den die Schwierigkeiten nicht selten in von einander abweichender Weise lösenden Schriften älterer Stoiker, namentlich des Chrysippus, des Babylo-

---

339) Nur hier und da kommt eine solche Anlehnung vor, wie I, 40 εὐταξία und εὐκαιρία.

340) ib. II, 1 sequitur, ut haec officiorum genera persequar, quae pertinent ad vitae cultum et ad earum rerum, quibus utuntur homines, facultates, ad opes, ad copias. c. 3 quae ergo ad vitam hominum tuendam pertinent, partim sunt inanima . . . partim animalia . . . Eorum autem alia rationis expertia sunt, alia ratione utentia . . . . Ea enim ipsa, quae inanima diximus, pleraque sunt hominum operis effecta cet. vgl. c. 6. III, 3 officia media.

341) ib. II, 5. 22.

342) ib. III, 2. 7 hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro.

niers Diogenes, des Antipater und des Rhodiers Hekato, Schülers des Panätius, fand[343]).

9. Erkannten die Stoiker (denn Panätius ist hierin mit den vorangegangenen Lehren seiner Schule ohne Zweifel einverstanden) die Nothwendigkeit der gegenseitigen Hülfleistung der Menschen unter einander für die Bedürfnisse des Lebens an: so nicht minder die höhere Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft für Entwickelung und Förderung der Sittlichkeit, d. h. für die Erfüllung der unbedingten Pflichten. Ist ja die Welt, sagen sie, der gemeinsame Staat der Götter und Menschen, deren Theil oder Glied wir selber sind; mithin müssen wir das gemeinsame Heil dem unsrigen, individuellen, vorziehn[344]). Mit den Thieren hat der Mensch keine Gemeinschaft des Rechts; aber alles Weltliche ist der Menschen und Götter wegen, und sie selber sind um ihrer Gemeinschaft willen; nur unter einander und gegen die Götter können wir Gerechtigkeit üben, durch ein und dasselbe Vernunftgesetz mit einander verbunden[345]). Was schon Chrysippus u. A. als unbedingtes Naturgesetz hinstellten, führte Kaiser Markus Aurelius mit der ihm eigenthümlichen Kraft und Wärme der Ueberzeugung im Einzelnen weiter durch[346]). Aus dieser Rechtsgemeinschaft zwischen den Menschen und Göttern folgerten sie, daß die Frömmigkeit dem Bereiche der Gerechtigkeit angehöre[347]). Je mehr die Menschen von Vernunft durchdrungen sind, um so vollkommner ist auch die Uebereinstimmung (ὁμόνοια) unter ihnen; daher die Weisen oder Tugendhaften als solche einander befreundet sind, auch wenn sie einander nicht kennen[348]). Die Frage, wie die Behauptung, der Weise bedürfe

---

343) ib. III, 10. 12. 15. 23.

344) Cic. Fin. III, 19. 20 nach Chrysippus. vgl. Offic. I, 7.

345) Cic. Fin. III, 20. Sext. Math. IX, 131 . . . ἐπεὶ λόγον ἔχομεν τὸν ἐπ' ἀλλήλους τε καὶ θεοὺς διατείνοντα, ου τὰ ἄλογα τῶν ζῴων μὴ μετέχοντα οὐκ ἂν ἔχοι τι πρὸς ἡμᾶς δίκαιον. vgl. Diog. 129 nach Chrysippus und Posidonius.

346) s. Zeller S. 172 f.

347) Stob. Ecl. II, 106. vgl. ob. S. 142.

348) Cic. N. D. I, 44. Stob. Ecl. II, 184. Plut. commun. not. 22.

der Freundschaft, mit der von seiner Selbstgenugsamkeit bestehn könne, sucht man denn mehr oder weniger befriedigend zu beantworten [349]). Was aber von dem allgemeinen Grunde der Gemeinschaft gilt, muß auch auf den Staat als Rechtsinstitut Anwendung leiden, insofern das Gerechte auf Naturbestimmtheit, nicht auf Satzung beruht. Daher die Mahnung sich an der Staatsverwaltung zu betheiligen, vorausgesetzt daß kein Hinderniß vorhanden sei, — zumal das theoretische Leben den Stoikern als Lustleben erschien [350]). In ähnlicher Weise wird auch die Ehe und das Familienband als natürliches Verhältniß und als bedingte Pflicht betrachtet [351]). Oekonomik und Politik gehörten daher auch zu den Gegenständen ihrer schriftstellerischen Thätigkeit und schon Zeno hatte vom Staate, als Gegenbild der platonischen Politie, wie es scheint, vom kynischen Standpunkte aus gehandelt [352]). In der Politik sollen sie, nach Vorgang der Peripatetiker (ob. I, 577), eine aus Monarchie, Demokratie und Aristokratie gemischte Verfassung empfohlen haben [353]). Ihr Hauptaugenmerk aber war auf die die Menschheit, vorzüglich die Weisen in ihr, umfassende Gemeinschaft, den Weltstaat gerichtet [354]); und fehlte ihnen, wie ihrer Zeit, Sinn, Verständniß und Liebe für durch Gemeinschaft der Abstammung

---

ib. 33 wo Chrysippus in seiner Uebertreibung sagt: ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπὸ ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας.

349) Seneca Ep. 91. 9. Stob. Ecl. II, 188.

350) Stob. Ecl. II, 208, nach Kleanthes. vgl. 184. — Plut. Stoic. rep. 2. vgl. Anm. 277. — Diog. 121 ἂν μή τι κωλύῃ. Beide nach Chrysippus. Natürlich fehlt es auch nicht an Abmahnungen, s. Chrysipp. bei Stob. Serm. 45, 29. Seneca Ep. 29 u. A.

351) Diog. 121 nach Zeno. 120. u. A. Auch hier wiederum Abmahnungen. Epict. Dissert. III, 22, 67 sqq.

352) Plut. Stoic. rep. 2 u. A. vgl. Zeller 178, 2. — Ueber Zeno s. ob. Anm. 29. Auch Chrysippus hatte Gemeinschaft der Weiber empfohlen, Diog. 131.

353) Diog. 131.

354) Dies tritt namentlich bei Sen. Ep. 68. Epict. Dissert. III, 22, 83 sq. hervor.

und Geschichte organisch zusammengewachsene Staatsgebäude, so setzte sie ihr Standpunkt in Stand, die Schranken der griechisch-römischen Ansichten von Volksthum und Staatsgemeinschaft zu durchbrechen. Es fällt die Grenzscheide zwischen Griechen und Barbaren, Römern und Fremden (*hostes*), ja sogar zwischen Freien und Sklaven: das größere oder mindere Theilhaben am Reiche der Vernunft ist das Entscheidende. Die Kyniker waren ihnen darin einigermaßen vorangegangen, und Alexanders sich weit erstreckende Monarchie mochte ferner dazu den Weg gebahnt haben[355]); selbst Mark Aurelius, der sein Vaterland so warm liebende Kaiser, welcher die Sorge für den Staat ohngleich höher schätzte wie die übrige Stoa, nennt die Welt gleichsam Einen Staat[356]). Noch entschiedener spricht sich bei Zeno und anderen Stoikern die Ueberzeugung aus, daß alle Menschen Bürger ein und desselben Staates, die besonderen Staaten nur Theile jenes Einen seien[357]).

10. Eine große ungelöste Schwierigkeit zieht sich durch alle Theile des stoischen Lehrgebäudes. Sie beginnt schon in der Fassung des obersten Princips; es soll allerdings kein blindes Verhängniß sein; wird es als Verhängniß (*εἱμαρμένη*) bezeichnet, so soll damit nur die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung im Weltlauf, sowie die alle Theile des Ganzen durchdringende Einheit ausgesprochen werden, und ganz wohl kann man die vorher angeführte Dreiheit des Posidonius (Anm. 233) mit Trendelenburg so fassen: „das lebendige Ganze heiße Zeus, das Walten seines Wesens in den Dingen sei die Natur und das Ergehn nach ihr das Verhängniß[358])."

---

355) Diog. VI, 63. 72. 98. — Plut. de Alex. virt. et fortuna I, 6.

356) s. Zeller S. 178. — Marc. Aurel. IV, 4. vgl. III, 11. VI, 44 *πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος.*

357) Plut. l. l. (355). commun. not. 34. Seneca de otio Sap. 31 und A.

358) s. Ad. Trendelenburgs schöne Abhandlung: Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1855. S. 163.

Nur teleologischen Pantheismus möchte ich das System nicht nennen. Daß die göttliche Vernunft nach nicht blos selbstbewußten, sondern frei und selbstgesetzten Zwecken wirke, ist eine den Stoikern fremde Lehre; ihre göttliche Vernunft ist nur eine Alles was geschieht abspiegelnde, nicht frei und selbst bestimmende; ihre Vorsehung eine vorhersehende, nicht das Vorhergesehene nach frei von ihr entworfenen Zwecken lenkende [359]). In dieser Beziehung scheinen sie mir nicht über Heraklit sich erhoben, nicht die Keime, die sich von einer, wenn ich so sagen darf, realen Vorsehung bei Plato und besonders bei Aristoteles finden, weiter entwickelt zu haben. Die Gleichsetzung von Vorsehung und Nothwendigkeit konnte ohnmöglich hinreichen; die Schwierigkeiten des Problems konnten nur bemäntelt, nicht gelöst werden. Ist aber die göttliche Vernunft ohne freie Selbstbestimmung, wie sollte diese da der menschlichen zukommen? Und doch beruht die stoische Erkenntnißlehre und Ethik auf der Voraussetzung freier Selbstbestimmung. Wenn von der einen Seite unsre Wahl durch das Gewicht der Dinge, welche unsren Vorstellungen, worauf die Wahl sich bezieht, zu Grunde liegen, unabänderlich bestimmt werden, und in gleicher Weise wie die Körper dem Gesetz der Schwere und Figur, die Geister dem ihnen eigenthümlichen Gesetze mit Nothwendigkeit folgen müssen [360]), so soll von der andren Seite durch freie Zustimmung die Vorstellung erst zu einer realen und diese zur Erkenntniß erhoben werden. — Noch entschiedener wird die Abhängigkeit der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit unserer Wollungen und Handlungen ausschließlich von der Freiheit der Zustimmung und Wahl ausgesprochen; daher die Entgegensetzung dessen was von uns abhängig sei (τὰ ἐφ' ἡμῖν) und dessen was nicht [361]). Zu ersterem werden auch die Affekte als

---

359) In der Stelle Plut. de fato 11 kann ich nur finden, daß Nichts ohne Ursache und die Welt in völliger Uebereinstimmung mit sich selber sei, nicht daß diese Uebereinstimmung in einem ihr vorgezeichneten Zwecke gegründet sei.

360) Chrysipp. bei Plut. Stoic. rep. 23. 34 und bei Gell. VI, 2.

361) vgl. Trendelenburg a. a. O. 166 f.

überschießende Triebe gerechnet; konnten wir ja den Vorstellungen, auf welchen sie beruhen, unsre Zustimmung versagen. Diese Freiheit über unsre inneren Zustände wird auch von der späteren Stoa aufs entschiedenste festgehalten. Lediglich der Unterschied des Inneren und Aeußeren sondert die Gebiete dessen was in unsrer Gewalt steht und was nicht (861), des Freien und Unfreien. Wie aber ist diese Sonderung aufrecht zu halten? Das Innere unsrer Vorstellungen und Annahmen (ὑπολήψεις) wird wiederum durch und durch bedingt durch die von Außen kommenden, unsren Vorstellungen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen und Antriebe. Die Stoiker sind dieser Schwierigkeiten sich sehr wohl bewußt geworden, haben sie in je verschiedener Weise durch dialektische Erörterungen zu beseitigen gesucht. Und hier müssen wir auf die streitigen Bestimmungen über die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zurückkommen. Aristoteles [862]) hatte versucht, die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten aufrecht zu halten, indem er sie auf die Disjunktion der Behauptungen beschränkte und das faktische Eintreffen des einen oder andren der einander widerstreitenden Fälle von der durch mancherlei Verhältnisse bedingten Entwickelung des Vermögens (der δύναμις) abhängig setzte. Er hatte also das Princip als Denkgesetz festgehalten, aber die Abhängigkeit des Geschehens in der Welt der Objekte von einer Mannichfaltigkeit, wir können hinzusetzen, nicht zu berechnender Umstände anerkannt. Es sollte dadurch die Tragweite des seine ganze Physik beherrschenden Princips der Kausalität keineswegs beschränkt oder es gar aufgehoben werden; jener Sonderung zu Grunde lag vielmehr die Ueberzeugung, daß zwar alle wirkende Ursächlichkeit von den Zweckbegriffen der Energie oder Energien abhängig sei, ihre Verwirklichung aber von der größeren oder minderen Geeignetheit des dazu erforderlichen Vermögens. So wie die Stoiker der Anerkennung der Zweiheit von Stoff und Kraft oder Vernunft auszuweichen suchten, so konnten sie auch den Begriff des Vermögens als eines realen Princips nicht anerkennen. Es ward das Pro-

862) Arist. de Interpret. 9.

blem in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt, die ich nach Trendelenburgs konciser Form in folgender Weise wiedergebe: alles wirklich Vergangene ist nothwendig; dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen; möglich ist was weder wirklich ist noch wirklich sein wird. Der Megariker Diodorus macht gegen den dritten Satz geltend: da das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig sei, so müsse auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig sein, da jenes nicht zukünftig war. Wenn also dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, so ist nur das Wirkliche und Nothwendige möglich und ein Mögliches, das nicht wirklich wird, unmöglich[363]). Ohne Zweifel war diese Schlußfolgerung gegen die von den Megarikern auch sonst bestrittene aristotelische Lehre vom realen Vermögen gerichtet. Einer solchen augenscheinlich alle Freiheit aufhebenden Beseitigung des Möglichen suchten die Stoiker sich zu erwehren. Kleanthes und nach ihm großentheils Antipater[364]) behaupteten daher, auch das Vergangene sei nicht durchweg nothwendig, sondern nur möglich gewesen; doch wollte Kleanthes, wir sehen nicht recht wie, den zweiten Satz, daß dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, aufrecht halten. Chrysippus[365]) dagegen ließ sich ein Mögliches gefallen, das weder wirklich sei noch wirklich sein werde, und meinte, dem Möglichen könne auch Unmögliches folgen. Dem Edelstein z. B. eigne die Möglichkeit zu zerbrechen; wenn er aber nicht zerbreche, so sei das Zerbrechen, das Mögliche der Vergangenheit, zur Ohnmöglichkeit geworden, weil es an der dazu erforderlichen Ursache gefehlt habe. Freilich hätte er dem Kleanthes die Möglichkeit des Zerbrechens für die Zukunft zugeben müssen, wenn nicht inzwischen die Natur des Edelsteins sich geändert haben, er zum unzerbrechlichen geworden sein sollte. Selbst Chrysippus näherte sich den Worten nach dem aristotelischen Begriffe des Mög-

---

363) Epict. Dissertatt. II, 19 *ὁ κυριεύων λόγος*. vgl. Plut. Stoic. rep. 46. Trendelenburg S. 170 f.

364) Epict. l. l. u. Trendelenburg 171 f.

365) b. Plut. l. l. 46. vgl. Cic. de Fato 7. 9. und Trendelenburg 172.

lichen[366]); nur fehlte ihm, gleichwie dem Kleanthes, die nothwendige Voraussetzung des Begriffs: die dualistische Sonderung von Vermögen oder Stoff und Kraftthätigkeit, und damit fehlte ihrer dialektischen Erörterung all und jeder Stützpunkt für die Lehre von der Freiheit. Einen nicht gelungenern Versuch, das Vermögen freier Selbstbestimmung mit dem nothwendigen Zusammenhang alles Geschehenden nach unbedingter Nothwendigkeit, zu einigen, machen die Stoiker, indem sie theils in einem Sorites von der Nothwendigkeit des Verhängnisses (*εἱμαρμένη*) auf Zutheilung (*πεπρωμένη*), von dieser auf Gebühr (*αἶσα*), von ihr auf Vergeltung und endlich auf das die Vergeltung bestimmende Gesetz (*νόμος*) schließen[367]), — eine Schlußkette, in welcher eben das worauf es ankommt, die freie Selbstbestimmung für oder wider das Gesetz, fehlt.

Etwas besser mochte es dem Chrysippus gelungen sein, den stoischen Determinismus gegen die Beschuldigung zu vertheidigen, er falle mit dem blinden Fatalismus, dem Argument der trägen Vernunft (*ἀργὸς λόγος*), zusammen. Es durfte nur hervorgehoben werden, daß was in der Ordnung der Welt bestimmt sei, auch Das was wir dabei mitzuwirken hätten, in sich begreife, wie der Besitz des Mantels unsre Bewahrung desselben, die Rettung des Soldaten nach einer (verlorenen) Schlacht seine Flucht u. s. w.[368]). Aber ist nicht auch die Wollung oder Handlung die zur Verwirklichung des von der Weltordnung Bestimmten erforderlich, gleichfalls mit Nothwendigkeit bestimmt? Ebenso verhält sichs mit Chrysippus' Unterscheidung von Haupturſachen und mitwirkenden oder nächsten Ursachen[369]). Wir wollen der Stoa ihr Verdienst nicht schmälern, das

---

366) b. Plut. Stoic. rep. 46 *τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι.*

367) Alex. Aphrod. de Fato c. 35. 37.

368) Chrysipp. b. Diogenianus, Euseb. Praep. Ev. VI, 8. 265 *το μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲ δὲ ηττον συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὅλων διοικήσει.* Cicero Fat. 13 quaedam enim sunt, inquit (Chrysippus), in rebus simplicia, quaedam copulata ... copulata enim res est et confatalis.

369) Cicero l. l. 18 causarum enim, inquit (Chrysippus), aliae

ihre ganze Ethik beseelende Ueberzeugung von der freien Selbstbestimmung mit ihrer Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit alles Geschehenden zu einigen versucht zu haben; daß es ihnen gelungen wäre, oder hätte gelingen können, vermögen wir nicht zuzugeben. Den Weg, welcher dem Plato und Aristoteles zur Anbahnung der Lösung des schwierigen Problems offen blieb, die Anerkennung eines von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen Princips des Denkens und denkender Einzelwesen, hatten sie sich durch ihren Sensualismus verschlossen; und wenn sie dennoch, zu Gunsten ihrer Ethik, ja ihrer Erkenntnißlehre selber, hin und wieder dazu ihre Zuflucht zu nehmen sich gedrungen sahen, so geschah es auf Kosten der Folgerichtigkeit ihrer Grundvoraussetzungen. Beachtung verdient noch ihr Versuch die verschiedenen Grade der Wollung zu unterscheiden, als Arten des zur Handlung drängenden Triebes: Vorsatz (*πρόθεσις*), Ansatz (*ἐπιβολή*), Zurüstung (*παρασκευή*), Angriff (*ἐγχείρησις*), Wahl (*αἵρεσις*), zwischen verschiedenen Impulsen entscheidende Wahl (*προαίρεσις*), Wollung (*βούλησις*) und zu völliger Entschiedenheit gelangter Wille (*θέλησις*)[370]. Es sollten die verschiedenen psychologischen Momente, die zu der endgültigen Handlung führen, aus einander gelegt werden. Wir wollen nicht fragen, ob oder wie weit diese verschiedenen Momente thatsächlich sich unterscheiden lassen, zumal die Ueberlieferung eine wenig zuverlässige ist, sondern nur hervorheben, daß darin einerseits die Abhängigkeit der Entscheidung von dem sinnlich Gegebenen, andrerseits die allmählige Hinaufläuterung zu freier Wollung oder Selbstbestimmung bezeichnet wird. Die entschiedene Wollung muß dann wohl, nach der Lehre der strengeren Stoa, in dem Wissen um Uebereinstimmung der beabsichtigten Handlung mit der göttlichen Weltordnung aufgehn.

---

sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Plut. l. l. 47 *ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν, ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην.*

370) Stob. Ecl. II, 162 *τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι κτλ.*

Aber schon unter den unmittelbaren Schülern des Zeno scheinen einige das sittliche Handeln von einem solchen Wissen um die göttliche Weltordnung abhängig zu machen Bedenken getragen zu haben. Aristo der Chier[371]) legte dem Wissen als solchem nur geringen Werth bei, erklärte sich geringschätzig über die Begriffsphilosophie und über das Streben nach den allgemeinen Wissenschaften[372]). Für die Tugend, lehrte er, sei der Mensch geboren und auf ihr allein beruhe die Glückseligkeit; die Vernunfteinsicht soll reinigend wirken und nur so weit angestrebt werden, so weit sie der Tugend die Stätte bereite, der Sünde entfremde und über das zwischen Tugend und Sünde in der Mitte liegende hinaushebe[373]). Durch den der Sinne nicht bedürftigen Geist solle der Weise über die Schwankungen der Meinungen hinausgehoben werden; nur nicht wähnen zur Erkenntniß der Wesenheit Gottes

371) vgl. N. Saal de Aristonis Chii vita, scriptis et doctrina. 1852. Krische's Forschungen 405 ff.

372) Stob. Floril. 82, 16 *ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων. ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.* ib. 15 *Ἀρίστων τοὺς λόγους τῶν διαλεκτικῶν τοῖς τῶν ἀραχνίων ὑφάσμασιν εἴκαζεν.* vgl. ib. 11 u. 82, 7. (Diog. VII, 161.) ib. 4, 110 *Ἀρίστων ὁ Χῖος τοὺς περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας, ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσι τῆς Πηνελόπης κτλ.* ib. 80, 7 *Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικὰ· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.* vgl. Cic. Acad. II, 39. Diog. VII, 160. Sext. (374). Seneca Epist. 89.

373) Sext. Math. VII, 12. Plut. recta rat. aud. 8 *οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν.* — Stob. Ecl. I, 826 (nach Porphyrius) *Ἀρίστων ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς θέμενος, ταύτην διαιρεῖ εἰς δύο, τὸ μέν τι μέρος φάσκων μετά τινος τῶν αἰσθητηρίων ὡς τὰ πολλὰ κινεῖσθαι, ὃ αἰσθητικὸν καλεῖ . . . τὸ δέ τι ἀεὶ καθ' ἑαυτὸ καὶ χωρὶς 'ργάνων, ὁ . . . νοῦν προσαγορεύεσθαι.* — Diog. VII, 162 *μάλιστα δὲ προσεῖχε στωικῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι.* — Cic. Nat. D. I, 14.

gelangen zu können (373). Auch von der Ethik soll ausgeschieden werden was nicht unmittelbar zu Herzen geht; sie soll sich begnügen den Begriff des höchsten Gutes festzustellen und daraus unerschütterliche und genaue Bestimmungen (für unsere Handlungen) ableiten 374). Ist aber die Tugend das allein wahrhaft Anzustrebende, so muß uns Alles außer ihr gleichgültig sein, nicht unterschieden werden was der Natur nach vorzuziehn und was zu verwerfen sei, sondern nur nach Maßgabe der Verhältnisse Eins dem Andren vorgezogen werden 375). Eben daher darf auch die Einheit der Tugend nicht durch Unterscheidung verschiedener Richtungen gefährdet, sondern nur in Bezug auf ihre Anwendung gesondert werden 376). Ich möchte nicht sagen daß Aristo, so weit sich aus den überlieferten Bruchstücken der Lehren desselben urtheilen läßt, zum Kynismus zurückzukehren, vielmehr nur solche Elemente der Stoa

---

374) Sext. Math. VII. 12 . . ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν. Seneca Ep. 94 Sed Aristo Stoicus e contrario hanc partem (quae dat propria cuique personae praecepta) levem existimat et quae non descendat in pectus usque; at illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni cet. vgl. Ep. 89. Stob. Floril. 82, 16. (372). Plut. de recta rat. aud. c. 8.

375) Sext. Math. XI, 64 sq. ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χῖος . . . καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν, μηδέ τινα μὲν εἶναι φύσει προηγμένα τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις κτλ. vgl. Cicero Acad. II, 42. Fin. IV, 16 occurentia nescio quae comminiscebatur cet. und an anderen St. Plut. commun. not. 27.

376) Plut. virt. mor. 2 Ἀρ. δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας κτλ. — ἐπιστήμη Galen. de Hippocrat. et Plut. decr. V, 5 extr. VII, 1. 2. Plut. Stoic. rep. 7.

abzuwerfen beabsichtigt habe, welche ihm für Feststellung des ethischen Kerns unnöthig oder störend erschienen. Er erkennt, im Unterschiede vom stoischen Monismus, die Zweiheit der Quellen unsrer Erkenntnisse, Sinnlichkeit und Vernunft an und getraut sich nicht aus letzterer das vorgebliche Wissen um die Wesenheit Gottes und die Weltharmonie abzuleiten; und wenn auch er die Tugend als Wissenschaft bezeichnet, so geschieht es aller Wahrscheinlichkeit nach in sokratischem, nicht eigenthümlich stoischem Sinne, in der Ueberzeugung daß wir rücksichtlich der sittlichen Anforderungen und Werthgebungen zu festem unumstößlichen Wissen gelangen können und sollen. In dieser Beziehung möchte er bereits den Standpunkt gefaßt haben, auf welchem wir die edleren unter den späteren, römischen, Stoikern finden. Wollte er kein von Natur Angemessenes und dennoch nicht wahrhaft Sittliches anerkennen, so sonderte ihn von den Kynikern noch immer die Annahme, daß rücksichtlich dessen wofür sich keine entschieden sittliche Anforderung geltend machen lasse, wir uns durch die Verhältnisse, mithin auch durch die Sitte, leiten lassen sollen.

Schwieriger noch ist es über die eigenthümlichen Lehren des Karthagers Herillus ins Klare zu kommen. Die Unterscheidung des wahren Zwecks des Weisen von dem Scheinzwecke des Thoren[377]) (der thörichten Menge), läßt verschiedenartige Deutungen zu, und was sonst noch von ihm angeführt wird, nicht mit Sicherheit auf skeptische Richtung sich beziehn[378]).

Die dritte Schicht der Stoa, die der römischen Zeit, ist so

---

377) Diog. VII, 165 διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν. Cic. IV, 5 facit (Herillus) duo seiuncta ultima bonorum.

378) Cic. Fin. V, 15 . . Herillus scientiam summum bonum esse defendit. vgl. IV, 14. Clem. Alex. Strom. II, 416 κατ' ἐπιστήμην ζῆν. Diog. 165 εἶναι δὲ ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. ποτὲ δ' ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι αὐτό. Die letzten Worte können sich ganz wohl auf die ὑποτελίς beziehn.

gefärbt durch die damals vorherrschende Eklektik, daß es gerathen sein möchte bei Erwägung dieser darauf zurückzukommen.

Werfen wir zum Schluß einen vergleichenden Blick auf das stoische Lehrgebäude, so können wir die Ueberlegenheit desselben über das gleichzeitig hervorgetretene epikureische ohnmöglich verkennen, auch abgesehn von der ohngleich höheren Befriedigung, welche es dem sittlichen Bewußtsein gewährt. Beide traten der Annahme hyperphysischer Principien, sei es in der Form platonischer Ideen oder aristotelischer Energien, entschieden entgegen; sie wollten auf dem Boden nachweislicher sinnlicher Wahrnehmungen sich halten und eben darum Nichts außer dem tastbaren Stoffe als wirklich gelten lassen. Epikur glaubte den letzten Grund desselben in untheilbaren Körperchen nachweisen zu können, Zeno sah ein mit ihnen nicht auszureichen, zumal er in ihnen für die unbedingten sittlichen Anforderungen einen zureichenden Grund ohnmöglich zu entdecken vermochte. Die Voraussetzung eines irgendwie geistigen Princips war erforderlich; es sollte aber an den Stoff gebunden werden. Daher die Zwiespaltigkeit desselben; man mußte je einer der beiden Seiten, der geistigen und stofflichen, entnehmen weß man bedurfte, und sich begnügen die Einheit vorauszusetzen. Solcher Unklarheit des Princips entging Epikurus; konnte er sich aber rühmen aus ihm abgeleitet zu haben was seinen herabgestimmten Anforderungen irgend genügt hätte? Schon in seiner sensualistischen Erkenntnißlehre mußte er darüber hinausgehn. Das Denken, deß er bedurfte, um aus den einzelnen Wahrnehmungen bleibende Vorstellungen, ihre Verbindung und Trennung, ihre Bestätigung oder Verwerfung abzuleiten, lag außer dem Bereich der Atome und ihrer postulirten Bewegung. Er umging die Anerkennung eines vom Stoffe gesonderten Princips des Denkens, indem er die ihm eigenthümlichen Formen und Gesetze gänzlich außer Acht ließ, oder ihre Gültigkeit in Abrede stellte. Daher die Oberflächlichkeit seiner

Kanonik oder Erkenntnißlehre. Ohngleich mehr entspricht die stoische Logik den Forderungen der Wissenschaft. Sie geht, gleich der epikureischen Kanonik, von der Sprache als dem Werkzeuge der Gedanken aus; aber an die Stelle einiger allgemeiner Bemerkungen tritt, was zunächst Noth that, die Grundlegung einer sprachlichen Formlehre. In ähnlicher Weise geht sie in ausführliche Erörterungen über die Formen des Denkens, Begriff, Urtheil und Schluß ein. Ihre Voraussetzung von der Gebundenheit des denkenden Princips an den Stoff hindert sie nicht die Eigenthümlichkeit der Formen und Gesetze des Denkens anzuerkennen. — Ihre Physik erhebt sich über die epikureische durch Beseitigung des alle Wissenschaftlichkeit aufhebenden Begriffs des Zufalls und durch das Bestreben strenger Durchführung des Princips der Kausalität. Auch die in der Naturerklärung unentbehrliche Zweckursächlichkeit tritt wiederum in ihre Rechte, und setzt die Stoa an die Stelle der Ideen und Naturgesetze den etwas unklaren Begriff der besaamenden Verhältnisse, so sucht sie doch in die Bahn wissenschaftlicher Untersuchung wiederum einzulenken, verschließt sich ihr nicht durch die Annahme, ein und dieselbe Erscheinung lasse aus den verschiedenartigsten Ursachen sich ableiten. In der Physik haben die Stoiker nicht zu dem Machtspruch ihre Zuflucht zu nehmen, die Bewegung müsse aus dem Sein unendlich vieler Atome im unendlichen leeren Raum sich ergeben; eben so wenig zur Ableitung der denkenden Seele aus erdichteten feinsten Stoffpartikeln und zur Auflösung der Vorstellungs- und Denkbewegungen in das mechanische Getriebe feinster und dennoch sich erhaltender Abbilder des sinnlich Wahrgenommenen. Ein und dasselbe, je nach Verschiedenheit der Stufen seiner Wirksamkeit, bewegende und denkende Princip bot ihnen einen Ableitungsgrund für die räumlichen Bewegungen des Seelenwesens und für seine verschiedenen Entwickelungsweisen dar. Noch entschiedener konnten sie den Begriff der Einheit der Welt, die Wechselbeziehungen in allen ihren Theilen, die Ueberzeugung von einem einigen, die Gesammtheit der Veränderungen lenkenden und leitenden göttlichen Urwesen aufrecht halten. Der kindischen Voraussetzung, sich ihres seeligen Daseins in zwischen-

weltlichen Räumen freuender, um den Lauf der Welt unbekümmerter göttlicher Wesen, bedurfte es für sie nicht, um dem Gottesbewußtsein Befriedigung zu gewähren. Noch entschiedener erhebt sich die stoische Ethik über die epikureische. Wir dürfen zwar nicht sagen daß letztere der Genußsucht habe fröhnen wollen; sie trat ihr vielmehr durch ernstlichste Mahnungen zur Mäßigung entgegen und hat in dieser Beziehung unzweifelhaft heilsam gewirkt. Ja, man kann Ernst der Gesinnung in ihrem Streben nicht verkennen, ihre Anhänger mit der Kraft auszurüsten, durch Bedürfnißlosigkeit und Entsagung über die Wechselfälle des Lebens sich zu erheben und zur Selbständigkeit freier Selbstbestimmung zu gelangen. In dem Bilde, welches sie von der Unabhängigkeit des Weisen entwerfen, begegnen sie ihren Gegenfüßlern, den Kynikern und Stoikern. Aber entfernen sie sich nicht in dem Maße, in welchem es ihnen damit gelingt, von der Folgerichtigkeit ihrer Grundvoraussetzungen? Woher soll ihr Weiser die Kraft des Widerstandes gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entnehmen? abtödten darf er sie ja nicht, da auf ihnen wiederum alles beruht, was von Wissen und Wollen in ihm ist. Es fehlt ihm eben so sehr an den erforderlichen Mitteln der Gegenwirkung, wie an dem Vermögen für die leere Selbständigkeit einen irgendwie befriedigenden und belebenden Inhalt zu gewinnen; die selbstische Freude an seiner Selbständigkeit kann nicht lange ausreichen, und selbst mit ihr geht er über die Grenzen des Systems weit hinaus. Ganz anders verhält sichs mit der Ethik der Stoiker; ihre Anerkennung unbedingter Anforderungen und des unvergleichlichen Werthes der ihnen entsprechenden Wollungen und Handlungen, verleihet ihnen die Kraft aller entgegenstehender sinnlicher Antriebe Herr zu werden, und die Ueberzeugung durch jene im Einklang mit der göttlichen Weltordnung zu leben, erfüllt ihr Ideal des Weisen mit einem positiven belebenden Inhalt. So müssen wir sagen, auch wenn wir die innere Befriedigung außer Acht lassen wollen, die es gewähren muß seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen im Einklang mit dem tiefsten Bedürfniß unsres geistig sittlichen Wesens zu wissen.

2. Wir müssen uns an diesen Grundlinien einer Vergleichung

des stoischen und epikureischen Systems genügen lassen, um Zeit für Zusammenstellung des stoischen Lehrgebäudes mit dem platonisch-aristotelischen zu gewinnen. Und hier freilich wird ein der Stoa weniger günstiges Ergebniß sich zeigen. Wir werden den Versuch sehr begreiflich finden, mit Beseitigung der hyperphysischen Principien und der daran sich knüpfenden Schwierigkeiten, aus dem unmittelbar Gegebenen der Empfindung und Wahrnehmung die Genesis unsrer Erkenntniß und die Welt der Dinge abzuleiten; aber ist der Versuch gelungen, fragt sich, und konnte er gelingen? Die Stoa sah, wie gesagt, ein, mit dem todten Stoffe, auch wenn man ihm Bewegung beilege, nicht ausreichen zu können; sie wollte aber keine nicht an den Stoff gebundene Wesenheit und Thätigkeit anerkennen; daher ihre Ineinsbildung von Kraft und Stoff, Materie und Geist. So sollte unsre Erkenntniß nicht blos mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnen und ihren Stoff aus ihr schöpfen, sondern auch ihre Formen in durchgängiger Wechselbeziehung mit ihr entwickeln; daher die mechanische Zusammensetzung der Begriffe durch Addition und Subtraktion ihrer der Wahrnehmung entnommenen Merkmale, die Verkennung der dem Denken als solchem angehörigen Formen des Urtheils, die Bevorzugung des hypothetischen Schlusses und Vernachlässigung des kategorischen. Wir möchten nicht behaupten, daß ihr Princip solche Ablenkung von der durch Aristoteles angebahnten Logik nothwendig gefordert hätte; warum sollten sie nicht unmittelbar aus der denkenden Seite ihres obersten Princips die eigenthümlichen Formen des Denkens haben ableiten können? aber theils hielt wohl die Scheu sie ab, von dem unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebenen sich zu entfernen, theils mochten sie fürchten auf die Weise doch wiederum zu hyperphysischen Principien zurückgeleitet zu werden, — eine Gefahr, der sie trotz alles Widerstrebens doch nicht entgehn konnten. Auf die Weise aber vermochten sie weder zu einem Princip der Prüfung unsrer Begriffe und Urtheile, noch zu einem Abschluß derselben zu gelangen. Um in der Physik ihrem Princip treu zu bleiben, mußte die Stoa für die ganze Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte einen doch immer nur bildlichen Ausdruck, Hauche oder Luftströmungen,

wählen und an die Stelle der Zweckursächlichkeiten besaamende Verhältnisse setzen. Durch diese Ausdrücke wollte man allerdings alle Wirksamkeit auf den Urgrund der Welt zurückführen und da man diesen als stoffartig gesetzt hatte, so mußten auch seine Wirkungs- und Entwickelungsweisen in entsprechender Weise gefaßt werden. Aber der Gefahr von der Erforschung der besonderen Bestimmtheiten, unter und mit denen die Ursachen sich wirksam erweisen, abgelenkt zu werden, konnte man auf diese Weise nicht ausweichen. Und in der That sind auch die Stoiker weder die Gesetze der Bewegung, noch die Einwirkung verschiedener Stoffarten auf einander, noch den organischen Bau der Pflanzen und Thiere auszumitteln, irgend ernstlich bemüht gewesen. Hatten nun auch Plato und Aristoteles die hierher gehörigen Untersuchungen nur anzubahnen vermocht, so geriethen sie doch bei den Stoikern gänzlich ins Stocken, weil sie wähnten mit wenigen ärmlichen Annahmen über den Weg nach Unten und Oben, über die Wirksamkeit von Hauchen und besaamenden Verhältnissen, in der Naturerklärung ausreichen zu können. Auch hier zeigt sich wie der Sensualismus geneigt ist, an die Stelle wirklicher Beobachtungen, allgemeine über die Grenzen der Erfahrung hinausgehende Begriffe zu setzen. Waren aber nicht auch die platonischen Ideen und die aristotelischen Energien solche Begriffe? Allerdings, müssen wir antworten, jedoch von solcher Art, daß besonders die Energien des Aristoteles Einblicke in die besondern Bestimmtheiten des Geschehens nicht nur zuließen, sondern nothwendig hervorriefen. Ihre Entwickelungsweise, im Verhältniß zu dem sich ihnen darbietenden Stoffe, mußte ausgemittelt und auf die Weise die Anwendbarkeit des Begriffs nachgewiesen werden. Auch muß noch hervorgehoben werden daß der für gründliche Naturforschung so wichtige Unterschied der wirkenden und Zweckursächlichkeit, — wichtig, wie sich auch immer die nähere Bestimmung desselben ergeben mag, — in der Stoa zurückgetreten oder verdunkelt war; nicht als wenn sie eine beider Arten in Abrede gestellt hätte, vielmehr erhielt ja der Zweckbegriff eine gewissermaßen kosmische Bedeutung, sondern weil sie in ihrer Anwendung nicht aus einander gehalten wurden. Etwas anders

verhält sichs mit der den Abschluß der Physik bildenden Gotteslehre der Stoiker; sie haben die Entwickelung derselben theils durch ihre Beweisführung für das Dasein Gottes gefördert, wenngleich die ihnen eigenthümlichste, zu dem ontologischen Argument überleitende, mit ihrer sensualistischen Erkenntnißlehre sich schwerlich einigen läßt, theils haben sie eingehend vom Grunde des Uebels und des Bösen gehandelt, theils den Begriff der göttlichen Vorsehung bestimmter hervorgehoben, durch ihr sittliches Gottesbewußtsein geleitet: aus ihrer Grundannahme von der Materialität des Urwesens vermochten sie den Glauben an die göttliche Vorsehung nicht abzuleiten; aus jener konnte nur der Begriff unbedingter Naturnothwendigkeit sich ergeben; diese der nach Zwecken lenkenden Vorsehung gleich zu setzen, blieb ein ungerechtfertigter Machtspruch. Die Stoa setzt stillschweigend zwei verschiedene Seiten ihres Urwesens voraus und leitet aus je einer von beiden ab, was eben Noth that, aus der materiellen den Naturproceß des Wechsels und der Veränderungen, aus der geistigen die den Naturproceß leitenden Begriffe der besaamenden Verhältnisse und besonders der Vorsehung; die vorausgesetzte Einheit beider Seiten spricht sich in der Annahme durchgängiger Sympathie aus; die eine Seite aus der andren abzuleiten oder darauf zurückzuführen, konnte ihr nicht gelingen. Die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung im Naturproceß als Schicksal oder Vorherbestimmtheit gefaßt, wird nach den Anforderungen des religiös sittlichen Bewußtseins, zur Vorsehung. Daß damit, gegen die Voraussetzung, die geistige Seite der materiellen in der Weise des vorangegangenen Dualismus, übergeordnet wird, hat man außer Acht gelassen; aus der bloßen Einheit des Princips, ließ die Umsetzung unbedingter Naturnothwendigkeit in eine nach Zwecken frei waltende Vorsehung sich nicht rechtfertigen. Wir wollen den Stoikern das Verdienst nicht schmälern eins der schwierigsten metaphysischen Probleme zu bestimmterem Bewußtsein erhoben zu haben; daß sie zur Lösung desselben mehr als Plato und Aristoteles den Weg angebahnt hätten, können wir nicht zugeben.

Wenden wir uns zur Ethik, dem eigentlichen Ziel- und

Glanzpunkt ihres Lehrgebäudes, so können wir ihr Verdienst um wissenschaftliche Gestaltung derselben und um Weckung, Verbreitung und Läuterung sittlicher Gesinnung ohnmöglich verkennen. Die Feststellung der Unbedingtheit sittlicher Anforderungen tritt in ihr wenn nicht entschiedener, so doch durch Durchführung ins Einzelne, eindringlicher hervor als in der vorangegangenen platonisch-aristotelischen Ethik. Ihr Ausgangspunkt vom Triebe der Selbsterhaltung war geeignet einerseits das Princip der vollkommenen Thätigkeit (εὐπραξία) gegen das des Wohlergehens (εὐτυχία) festzustellen, da Selbsterhaltung Selbstthätigkeit voraussetzt, andrerseits die Zusammengehörigkeit der Lebensbestimmung des Menschen mit der der übrigen belebten Wesen, und zugleich die höhere Stufe jener mit den daraus sich ergebenden höheren Anforderungen ins Licht zu stellen. Und soll der Mensch zugleich nach den Bedingungen aller lebenden Wesen und nach denen die seine Vernunftfähigkeit mit sich führt, den Bestimmungen der Selbsterhaltung, genügen, so mußte eine doppelte Sphäre der Pflichten und zwar so sich ergeben, daß die auf die animalische Selbsterhaltung gerichteten, denen der geistigen Selbsterhaltung schlechthin unterzuordnen waren. Schwankten die Stoiker auch hin und wieder in der näheren Bestimmung des Verhältnisses der niederen Pflichten (καθήκοντα) zu den höheren (κατορθώματα), so wird dadurch doch die Wahrheit und Eindringlichkeit ihrer Ueberzeugung nicht gefährdet, daß unser Leben und äußeres Wohlsein nur in dem Maße Werth für uns haben solle, in welchem es der Bethätigung der unbedingten sittlichen Anforderungen zum geeigneten Mittel diene. So weit würden auch wohl Plato und Aristoteles ihre innerste Ueberzeugung bei den Stoikern wiedergefunden und der scharfen und bestimmten Entwickelung derselben sich gefreut haben. Nicht so möchte sichs mit der Zurückführung ihrer Ethik auf die Principien ihrer Logik und Physik verhalten. Alle Erkenntniß soll nicht nur mit der Erfahrung beginnen, von dieser ihren Stoff erhalten, sondern in der Erfahrung aufgehn und diese zur Erkenntniß werden durch freie Zustimmung der Vernunft, die Vernunft aber kein irgendwie von eignem Inhalt erfülltes, selbstschaffendes Vermögen

vielmehr nur ein das Gegebene der Wahrnehmungen formirendes, es bestätigendes sein. So vermag die Vernunft ihre sittlichen Handlungen nicht nach selbsteignen Zweckbegriffen zu lenken und zu leiten, sondern muß diese vom Triebe und der Wahrnehmung erwarten, und wenn sie fehlen, selber der Thätigkeit sich begeben. Nun, sie werden allerdings nicht fehlen, so lange die organischen Funktionen in uns wirken; wie aber soll die zur Zustimmung erforderliche Wahl zu Stande kommen? Doch wohl entweder nach Maßgabe der Stärke der jedesmal sich uns darbietenden Impulse, oder nach selbständiger und freier Entscheidung der Vernunft. Für letzteres mußte der tiefe sittliche Sinn der Stoiker sich entscheiden; sie vermochten es jedoch nur mit Durchbrechung der Folgerichtigkeit ihrer Principien. Sie setzten zu dem Ende eine nicht nur das Vermögen ihrer sondern aller menschlichen Vernunft übersteigende Erkenntniß vom Verhältniß der jedesmaligen Entscheidung zu der göttlichen Weltordnung voraus, Chrysippus u. A. als ein über alle Erfahrung hinausreichendes Wissen, die spätere maßvollere Stoa als eine unmittelbare Erweisung der göttlichen Vernunft in uns. In der Schilderung des Ideals des Weisen tritt bei jenen maßlose Ueberhebung, bei diesen ein ihren übrigen Lehren lose angeheftetes mystisches Element hervor; jene mußten zur Bedeckung einer wesentlichen Lücke des Systems zur Rhetorik, diese zu dem Bewußtsein innerer Offenbarung ihre Zuflucht nehmen (vgl. ob. S. 147 f.). So vermögen wir denn in dieser Beziehung der stoischen Ethik nicht den Grad der wissenschaftlichen Folgerichtigkeit zuzugestehn, zu welcher in den dialektischen oder metaphysischen Principien des Plato und Aristoteles die Anlage sich fand. Die Vernunft dieser war eine selbstthätig Zwecke sich setzende und mit der Kraft ausgerüstete welche erforderlich ist sie im Kampf gegen widerstreitende Impulse der Sinnlichkeit zu verwirklichen. Sie erkannten ausdrücklich und im Einklang mit der ihr zu Grunde liegenden Erkenntnißlehre an, was die Stoa im Widerstreit mit der ihrigen, vorauszusetzen sich genöthigt sah: eine über die Sinnlichkeit hinausreichende Sphäre der Erkenntniß und die aus ihr sich ergebende Kraft der freien Selbstbestimmung (vgl. ob. S. 157 ff.). Auch das muß noch her-

vorgehoben werden, daß die Ueberzeugung Plato's und des Aristoteles von der Verschlungenheit des Einzellebens ins Staatsleben, ihrer Ethik ein zwischen Erfahrung und Vernunfterkenntniß stehendes Gebiet der Zwecke eröffnete, welches den Stoikern fehlen mußte, weil sie das unbestimmte Bild eines Weltstaates und Weltbürgerthums an die Stelle konkreter lebendig sich entwickelnder Staatsorganismen gesetzt hatten.

Dritter Abschnitt.

Die griechische Skepsis.

I. Die Anfänge derselben.

Fast gleichzeitig mit den Lehrgebäuden Zeno's und Epikurs trat eine dritte in so fern ihnen verwandte Richtung der Philosophie hervor, daß auch sie ein in sich befriedigtes Leben als ihr Ziel anstrebte. Zweifel, die früher nur als Grenzpunkte der Erkenntniß hervorgetreten, oder zu selbstsüchtigen sophistischen Zwecken ausgebeutet waren, gelangten allmählig ins Gebiet wissenschaftlicher Erörterung. Mag Pyrrhon aus Elis auch Anregungen seines skeptischen Geistes in einzelnen Aussprüchen des Demokriteers Metrodorus und dessen Schülers Anaxarchus gefunden haben, sie scheinen doch auf das Wissen um die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung und die Subjektivität desselben sich beschränkt zu haben [1]). Mit Recht wird er daher wohl als Urheber einer zu wissenschaftlicher Durchführung treibenden Zweifelsphilosophie bezeichnet, wie

1) Aristocl. b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 19. 765, a *γράφων γέ τοι περὶ φύσεως (ὁ Μητρόδωρος) εἰσβολῇ ἐχρήσατο τοιαύτῃ· „οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.“* Sext. Math. VII, 88 *ἴσμεν.* vgl. Cic. Acad. II, 23. Aristocl. ib. 766, a *προβὰς δέ φησιν, ὅτι πάντα ἔστιν ὃ ἄν τις νοῆσαι,* und vorher 766 *ἀρχὰς δὲ ἀποφήνασθαι (φασί) τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν,* so daß jene skeptische Aeußerung ganz wohl demokritisch sich fassen läßt und kein Grund vorhanden ist, mit dem Aristokles, Pyrrhons Skepsis auf Metrodorus zurückzuführen. Auch nach Sextus l. l. 87 hatten nur *οὐκ ὀλίγοι* ihn, gleichwie den Anaxarchus und Monimus zu den Skeptikern gerechnet, letztere beiden, *ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα κτλ.*

wenig wir auch sehn, wie und wie weit er diese entwickelt hatte. Nicht minder ungewiß ist was über sein Leben berichtet wird, auch so weit es dem Antigonus aus Karystos, dem angeblich gleichzeitigen Lebensbeschreiber des Pyrrhon und seiner nächsten Nachfolger entlehnt war [2]). Er soll anfangs ein unbedeutender Maler, durch Bücher des Demokritus und Vorträge des Bryson (?), eines Sohnes Stilpo's, für Philosophie gewonnen, dem Anaxarchus, einem Schüler des Demokriteers Metrodorus, sich angeschlossen, mit ihm an den Zügen Alexanders sich betheiligt haben [3]) und von seinen Landsleuten zum Oberpriester erwählt, das neunzigste Lebensjahr erreicht haben [4]). Wie unwahrscheinlich auch die Zurückführung seiner Skepsis auf Bekanntschaft mit indischen Gymnosophisten ist [5]), zum Streben nach einer durch gänzlichen Gleichmuth zu erlangenden Unabhängigkeit und Selbständigkeit mag er durch sie veranlaßt worden sein, wenn nicht noch mehr durch das Beispiel des von den Skeptikern hochgehaltenen Sokrates [6]); und diese seine göttliche Seelenruhe scheint von seinem begeisterten Schüler Timon als Kernpunkt der Eigenthümlichkeit Pyrrhons gepriesen zu werden [7]). Für diese seine Gesinnung (διάθεσις), nicht für seine Lehre, hatte er Nausiphanes, den wahrscheinlich späteren Genossen des Epikurus gewonnen, und jener soll auch Epikurus selber seine lebhafte Anerkennung nicht versagt haben [8]). Außer einem Gedichte an Alexander, gab es nichts Schriftliches vom Pyrrhon, und auch dieses wird nicht einmal seinem Inhalte nach

2) Aristocl. l. l. XIV, 18. 763. Diog. IX, 62 sqq.

3) Aristocl. ib. 763, b. Diog. 61. 67. vgl. Lucian. 6. Accus. 25. – Zuhörer des Bryson, während Timon Schüler des Stilpo genannt wird? Diog. 109.

4) Diog. 64.

5) Diog. 61.

6) Sext. Math. XI, 2. vgl. Cic. de Orat. III, 17.

7) b. Diog. 65. b. Aristocl. l. l. 761 sq. — b. Sext. I, 305 Pyrrhon dem unverrückt über der Erde schwebenden Sonnengott verglichen.

8) Diog. 64.

näher bezeichnet[9]). Seine Lehre ward ausschließlich durch Vorträge fortgepflanzt, die wahrscheinlich die Grundlage der Schriften des bedeutendsten seiner Schüler, des Timon aus Phlius, bildeten; und auch von diesen haben sich nur sehr unzureichende Nachrichten erhalten, aus denen sich kein deutliches Bild weder von den ursprünglichen Lehren Pyrrhons, noch von der timonischen Fortbildung derselben entwerfen läßt. Vorzüglich der Python Timons scheint der Verherrlichung des Pyrrhon gewidmet gewesen[10]), und Timon den wahrscheinlich schon damals verbreiteten Sagen von kindischer Anwendung des Nichtwissenkönnens auf fürs Leben unerläßliche Entscheidungen, entgegengetreten zu sein. So auch Aenesidemus[11]). Gleichwie spätere Skeptiker in den Aussprüchen der Dichter, der sieben Weisen und der ältesten Philosophen, über die Unbeständigkeit des Lebens, die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnisse u. s. w., die Anfänge der Skepsis sahen, so deutete auch schon Pyrrhon Verse Homers, seines Lieblingsdichters, in skeptischem Sinne[12]); und Annäherung daran mochte er auch bei dem gern

---

9) Sext. Math. I, 282 *λέγεται γὰρ αὐτὸν καὶ ποίησιν εἰς τὸν Μακεδόνα Ἀλέξανδρον γράψαντα μυρίοις χρυσοῖς τετιμῆσθαι.* vgl. Plut. de Alex. fort. I, 10. — Aristocl. l. l. 763, c *οὐδὲν ἐν γραφῇ κατέλιπεν.* vgl. 758, c. Diog. 102.

10) Außer dem Timon werden noch der Athener Philon, Eurylochus und Hekatäus aus Abdera angeführt. Diog. 68 sq. Lucian. vitar. Auct. 27. Auch Philon hatte, wie es scheint, über Pyrrhon geschrieben, Timon besonders in seinem Python (*πρὸς Πύθωνα* Diog. 67) die mit ihm auf dem Wege zum Heiligthum des Amphiaraus gepflogenen Unterredungen aufgezeichnet; Aristocl. l. l. 761, *βαδίζοντι Πυθοῖδε* scheint aus dem Titel der Schrift gefolgert zu sein.

11) Diog. IX, 105 *ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν. κτλ.* 106 *καὶ Αἰνεσίδημος . . . οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς . . . τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Timon. b. Sext. Math. VI, 30 *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ* — fort. *πάντῃ* et *οἷπερ* Bekk.

12) Diog. 70 sqq. nach Theodosius. — Id. 67. vgl. Sext. Math. I, 272. 281. — Des Korinthiers Xeniades hatte schon Demokritus als eines Alles für Trug haltenden erwähnt, Sext. Phys. VII, 53.

von ihm angeführten Demokrit zu finden glauben, gewiß aber nicht als wäre seine eigne Skepsis die Hülle dogmatischer Lehren gewesen, wie (der Skeptiker) Numenius behauptet hatte [13]). Daß er allen Unterschied von Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht geläugnet und nur Sitte und Gesetz als Richtschnur unsrer Handlungen anerkannt habe [14]), ist wohl als eine schwerlich von ihm selber gezogene Folgerung aus seiner Behauptung von der Unerkennbarkeit der Dinge zu betrachten; und wir dürfen annehmen, auch in seinem Sinne habe Timon und nach diesem Aenesidemus gesagt: der Verzichtung auf das Wissen (ἐποχή) folge gleich ihrem Schatten, die Unerschütterlichkeit [15]). So strebten die Skeptiker, Epikureer und Stoiker ein und demselben Ziele, auf allerdings sehr verschiedenen Wegen, zu.

2. Ob es dem, wie es scheint, unruhigen Gemüthe des Timon gelungen den Hafen innerer Befriedigung zu erreichen, ist sehr zweifelhaft. Die Lebensnachrichten, theilweise dem Kommentare des Apollonides (z. B. des Tiberius) zu den Sillen des Timon entnommen, zeugen nicht dafür. Er scheint von Ort zu Ort wandernd, nirgend eine bleibende Stätte gefunden zu haben und nicht minder unruhig in seiner Thätigkeit gewesen zu sein [16]). Von den ihm beigelegten epischen, kinädischen, satyrischen Gedichten, dreißig Komödien und fünfzig Tragödien erfahren wir nichts Näheres. Von seinen drei Büchern Sillen, in deren zweitem über oder vielmehr gegen die älteren, im dritten über die neueren Philosophen der Verfasser mit dem Kolophonier Xenophanes, in Folge skeptischer Deutung der bekannten Verse desselben sich unterhielt, haben ziemlich viele, aus den Bildern (ἰνδάλματα) einige wenige Bruchstücke

13) Diog. 67. — 68.

14) Diog. 61 nach Askanius aus Abdera. Dagegen 64 καταληφθεὶς δὲ ποθ' ἑαυτῷ λαλῶν καὶ ἐρωτηθεὶς τὴν αἰτίαν ἔφη μελετᾶν χρηστὸς εἶναι.

15) Diog. 107. vgl. Timons Verse ib. 105. 65.

16) Diog. 109. — ib. 110. — 114.

sich erhalten [17]), die von Geschick in der Anwendung parodisch zugespitzter Ausdrücke zeugen, ohne in ernste Kritik der Lehren der verspotteten Philosophen einzugehn. Er scheint die Geister der verstorbenen Philosophen (im ersten Buche?) heraufbeschworen zu haben, wie Homer die der Helden der Vorzeit in der *Νέκυια* (Odyss. XII). Seinen weitschichtigen prosaischen Schriften scheint entlehnt zu sein was wir von seinen Lehren erfahren. Dem Titel nach wird nur eine angeführt [18]). Er soll gleichfalls ein Alter von neunzig Jahren erreicht und in Beziehung zu Antigonus, Ptolemäus Philadelphus, Arkesilaus und Aratus gestanden haben [19]).

Timon hatte, wahrscheinlich nach dem Vorgange des Pyrrhon, was zur Glückseligkeit Noth thue in die drei Fragen zusammengefaßt: wie die Dinge beschaffen seien, wie wir uns zu ihnen zu verhalten und welchen Gewinn wir von solchem Verhalten zu erwarten hätten [20]). Mit Berufung auf Pyrrhon antwortete er: wir vermöchten die ununterscheidbaren, unstäten und unfaßbaren Dinge nicht zu erkennen, so daß unsre Wahrnehmungen und Meinungen weder wahr noch falsch seien [21]), wir müßten daher unsre Aussagen auf die Erscheinungen beschränken, nicht auf das Sein der Dinge ausdehnen, und dürften nicht einmal behaupten daß sie in dieser oder jener Weise oder in keiner von beiden sich verhielten, und müßten uns aller Behauptungen über dieselbe wegen der möglichen entgegengesetzten Auffassungen enthalten [22]). – Wollten wir über sinnliche Wahrneh-

17) Diog. 110 sqq. vgl. Aristokles b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 18. Die Bruchstücke s. b. Mullach fragm. philosoph. Graec. I, 84 sqq.

18) s. Meineke Exercit. in Athen. I, 6. — Diog. 111 *πρὸς τοὺς φυσικούς*. Anm. 24.

19) Diog. 110. 113 sqq.

20) Aristocl. l. l. 758, d *ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα . . . τίνα μὲν χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι . . τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.*

21) Aristocl. ib. *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, καὶ διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.*

22) Timon. b. Diog. 105 *τὸ μὲν ὅτι ἔστι γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ*

mungen in Folge des ihnen zustimmenden Geistes entscheiden, so würden wir Unvereinbares vereinen [23]). Auch wollte er keine unbewiesene Voraussetzung gelten lassen, so daß ins Unendliche hin zu beweisen wäre, und leugnete die Realität der Zeit [24]). Wir müssen daher, folgerte er zur Beantwortung der zweiten Frage, unerschütterlich und ohne Vorneigung, der Behauptungen, daß die Dinge seien oder nicht seien, zugleich seien und nicht seien, weder seien noch nicht seien, uns enthalten; ja das Erscheinen oder Nichterscheinen, dürfen wir lediglich in Beziehung auf unsre individuelle Empfindung aussagen [25]). Dieser Verzichtung auf all und jedes Wissen (*ἀφασία*) soll gleich ihrem Schatten Unerschütterlichkeit folgen und diese oder die unbewegliche Ruhe Befreiung vom Stolz und dem Wahne der Leidenschaften, diesem Joche der leichtbeweglichen Geschlechter der Menschen, mit sich führen [26]). Nur wer

---

ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. — Pyrrhon nach Gell. XI, 5, 4 *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως.* vgl. Diog. 61. — id. 106 *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

23) Diog. 114 *συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει* (*ὁ Τίμων*) *πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.*

24) Sext. Math. III, 2 *καὶ γὰρ ὁ Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν, φημὶ δὲ τὸ εἰ ἐξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον.* — Id. VI, 66.

25) Aristocl. l. l. . . . *ἀδοξάστους* (*δεῖν*) *καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν.* Diog. 76 *οὐ μᾶλλων*, i. e. *τὸ μηδὲν ὁρίζειν ἀλλ' ἀπροσθετεῖν.* — id. 106 *τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* vgl. 105 (22). — ib. 103 sq. . . . *μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν κτλ.*

26) Aristocl. l. l. *τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα ἀταραξίαν.* — *ἀφασία* gleichbedeutend mit *ἀκαταληψία* u. *ἐποχή.* vgl. Diog. 61. 107, *ἀπαθία* mit *ἀταραξία*, Diog. 108. Cic. Acad. II, 42. — Diog. 107 *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία* (Timon und Aenesidemus). — s. Timons den Pyrrhon verherrlichende Verse b. Aristocl. u. Sextus Math. XI, 1, b. Mullach v. 147 sqq.

mit Gleichmuth Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit erträgt, legt der Tugend allein Werth bei; sie ist ihm die Natur des Göttlichen und Guten, aus welcher der Gleichmuth des Lebens uns zu Theil wird [27]). Wenn daher Pyrrhon Gutes und Böses, Gerechtes und Ungerechtes einander gleichgesetzt und lediglich auf Sitte und Satzung zurückgeführt haben sollte ([15]), so konnte sichs wohl nur um die von der Wissenschaft versuchten Begriffsbestimmungen handeln. — Mögen sich die Anfänge der zehn Zweifelsgründe schon bei Pyrrhon und Timon gefunden haben, die Form in welcher sie uns überliefert werden, gehört aller Wahrscheinlichkeit nach dem Aenesidemus [28]).

Bald nach Timon scheint die Schule der pyrrhonischen Skepsis erloschen und die bis auf Aenesidemus reichende Liste der Skeptiker entweder Zusammenreihung bedeutungsloser Namen oder ersonnen zu sein [29]).

II. Skepsis der neueren Akademie.

Der Sinn für theoretische Forschungen war nach dem Xenokrates in der Akademie erloschen, oder hatte auf Polemik, namentlich gegen die Stoa, sich beschränkt (ob. I, 384). Daß diese Polemik mit Arkesilaus einen skeptischen Charakter annahm, davon ist wohl der Grund zugleich in der Richtung der Zeit und in der Einwirkung der pyrrhonischen Theorie zu suchen. Rückkehr zu der ursprünglichen platonischen Ideenlehre war nicht zu erwarten, seitdem man den Versuch sie durch Einigung mit der pythagorischen Zahlenlehre neu zu beleben, hatte aufgeben müssen; zur Gewinnung

---

27) Cic. Fin. II, 13. III, 3. Acad. II, 42. Epictet. bei Stob. Serm. 121, 28. — Cic. Fin. IV, 16 Pyrrho . . qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. vgl. II, 13. III, 4. Sext. Math. XI, 20 ὁ *Τίμων ἐν τοῖς Ἰνδαλμοῖς* . . . *Ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ, Ἐξ ὧν ἰσότατος γίγνεται ἀνδρὶ βίος* (v. 152 Mull.).

28) s. Zeller S. 282, 1. vgl. unten.

29) Menodotus b. Diog. 115. Aristocl. l. l. Cicero Fin. II, 11 u. a. O. — Die Diadochenliste b. Diog. l. l.

eines neuen, jene mit den aristotelischen Lehren ausgleichenden Standpunktes fehlte die Kraft und der dazu erforderliche Sinn für theoretische Forschung. Wie sollte da nicht die Bekanntschaft mit der pyrrhonischen Skepsis, welche ja Timon auch in Athen vertreten hatte, auf eine andre Bahn gelenkt haben? Zwar rückhaltslos sich zu ihr zu bekennen, war von denen nicht zu erwarten, welche das Ansehn der Akademie aufrecht zu halten sich verpflichtet fühlten. Dieser Verpflichtung glaubte man zu genügen, indem man die dogmatischen Bestandtheile des platonischen Lehrgebäudes fallen ließ und den antinomischen Zug seiner Dialektik weiter entwickelte, zunächst um die Unhaltbarkeit der zu großem Ansehn gelangenden stoischen Wissenschaftslehre nachzuweisen.

Arkesilaus aus Pitane in Aeolien war, fünf und siebenzig Jahre alt Ol. 134, 4, 241 v. Chr. gestorben, also um 316 v. Chr. geboren, hatte sich von dem Peripatetiker Theophrastus zum Akademiker Krantor gewendet und war dem Krates in der Leitung der Schule gefolgt[30]). Doch sollen auch Pyrrhon und Diodorus Kronus nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen sein[31]). Aus den übrigen dürftigen Lebensnachrichten ist nur zu entnehmen, daß er ein Zeitgenosse des Antigonus, dem Attalus, König von Pergamos befreundet, reich und großmüthig gewesen und zu schlagenden Antworten in gebundener und ungebundener Rede immer bereit[32]). Seine Lehren kennen wir nur aus Ueberlieferungen, denen keine Schriften desselben zu Grunde lagen[33]).

Arkesilaus scheint, nach der Richtung der damaligen Philoso-

---

30) Diog. IV, 44. 61. vgl. Clintonis fasti hellen. 367. — Diog. 29. 32. Daß er mit Zeno den Polemo gehört und mit jenem sich entzweit habe, war eine viel verbreitete, jedoch wenig glaubwürdige Sage, Cic. Acad. I, 9. Fin. V, 31. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. 729, b.

31) Diog. 33 *ἀλλὰ καὶ τὸν Πύῤῥωνα κατά τινας ἐζηλώκει.* Schon Ariston soll gesagt haben: *πρόσθε Πλάτων, ὄπισθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.* Timon fügt ib. noch den Menedemus hinzu. vgl. Numenius l. l. c.

32) Diog. 30. 38. 41 u. passim. Vom Attalus ward der Akademie ein Garten geschenkt, ib. 60.

33) Plut. de Alex. fort. I, 4. Diog. 32.

phie, dem Sensualismus zugegeben zu haben, daß alle Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen müsse, und dann im Widerstreit gegen die Art, wie die Stoa durch Voraussetzung eines formirenden Vernunftvermögens, aus jener ein unerschütterliches Wissen ableiten wollte, zu der Behauptung gelangt zu sein, daß wir weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft zur Gewißheit zu gelangen vermöchten[34]), und wenn er auf zweifelnde Aeußerungen des Sokrates, Plato, des Anaxagoras, Empedokles, Heraklit, Parmenides und Demokritus sich berief, so wird er mindestens vorzugsweise die auf sinnliche Wahrnehmung bezüglichen im Auge gehabt haben[35]). Vorzüglich mußte daher seine Kritik gegen die ergreifende Vorstellung der Stoiker gerichtet sein ([35]). Gegen sie machte er geltend, daß die dazu erforderliche Zustimmung sich nicht auf die Wahrnehmung selber, sondern auf den Begriff beziehe, d. h. nicht jene, sondern die schon im voraus feststehende Behauptung bestätige. Dann, daß die wahre Vorstellung (*φαντασία*) ununterscheidbar von der falschen bleibe, daher auch die Zustimmung des Weisen in Folge einer Meinung, nicht einer Erkenntniß, erfolge; er mithin (als wahrer Weiser) sich aller Zustimmung enthalten, Zurückhaltung des Urtheils (*ἐποχή*) üben müsse[36]). Auch

34) Sext. Math. VII, 150 *οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον, οἱ δὲ καὶ ὡρικέναι δοκοῦντες τοῦτο κατὰ ἀντιπαρεξαγωγὴν τὴν ὡς πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς ἀπέδοσαν.* Cic. de Orat. III, 18 Arcesilas . . . hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit cet.

35) Cic. Acad. I, 12. Plut. adv. Col. 26.

36) Sext. l. l. 154 *εἴπερ τε ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσίς ἐστιν, ἀνύπαρκτός ἐστι, πρῶτον μὲν ὅτι ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον (τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις)· δεύτερον ὅτι οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται* (vgl. Cic. Acad. II, 24. N. D. I, 25) . . . *μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντ' ἔσται ἀκατάληπτα. πάντων δὲ ὄντων ἀκαταλήπτων ἀκολουθήσει καὶ κατὰ τοὺς Στωϊκους ἐπέχειν τὸν σοφόν. .. εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, δοξάσει ὁ σοφός. κτλ.*

könne ja das Objekt des Wissens dieses nicht erzeugen, da sonst was nicht Wissen sei (das Objekt) Grund des Wissens sein müsse[37]). Zudem solle die Zustimmung im Mittelgebiete zwischen Wissen und Meinen sich finden, jenes allein dem Weisen, dieses dem Thoren eignen, und doch beiden gemeinsam die Zustimmung sein, so daß der Gegensatz zwischen Weisen und Thoren aufgehoben werde[38]). Diese Einreden treffen den Kernpunkt der stoischen Erkenntnißlehre; denn sie zeigen daß eine lediglich von dem Gegebenen der Wahrnehmung abhängige, nicht selbsteigner Formen oder Begriffe theilhafte Vernunft zu fester und sicherer Entscheidung über das Wahre und Falsche unsrer Vorstellungen nicht zu gelangen vermöge. Und von hieraus hätte Arkesilaus allerdings zu der Erneuerung einer theilweise verbesserten platonisch-aristotelischen Erkenntnißlehre übergehn können. Doch war er einer solchen Aufgabe schwerlich gewachsen und mag daher ohne Rückhalt in die Skepsis eingelenkt haben.

Auch die Stoiker vermochten zu ernstlichem Umbau ihrer durch solche Kritik tief erschütterte Erkenntnißlehre sich nicht zu ermannen, sondern begnügten sich der Skepsis mit der Behauptung zu begegnen, daß mit dem Wissen zugleich die Möglichkeit eines selbstbewußten, auf Zwecke gerichteten Handelns aufgegeben werden müsse (ob. S. 92, 139). Diese Einrede veranlaßte die Entwickelung der der skeptischen Richtung der neueren Akademie eigenthümlichen Wahrscheinlichkeitslehre. Vermuthlich behauptete schon Arkesilaus, daß der Trieb, ohne die Zustimmung der Vernunft abwarten zu dürfen, zu den Handlungen führe, und bestimmt wird ihm die Behauptung beigelegt, daß wer über alle Dinge sein Urtheil zurückhalte, Nei-

---

37) Plut. fr. de Anim. V, 2. 36 Wyttenb. ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.

38) Sext. l. l. 151 sq. Wie weit schon Arkesilaus an der der neueren Akademie beigelegten Argumentation gegen die Gültigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, Sext. Math. VII, 40 sqq. Plut. adv. Col. 28 und anderweitig, sich betheilegt habe, wird sich schwerlich entscheiden lassen.

gung und Abneigung und überhaupt die Handlungen nach der Wahrscheinlichkeit (des Erfolgs) bestimmen werde und zur Glückseligkeit zu gelangen vermöge, die nur aus der Vernünftigkeit hervorgehe, welche ja auch nach der Lehre der Stoa, in den sittlichen Handlungen das Bewegende sei[39]. Damit hätte er denn wiederum der altakademischen Lehre sich annäheren und ein aus und durch sich selber entscheidendes Vernunftvermögen annehmen müssen. Ob oder wie weit er diese Beschränkung der Skepsis durchgeführt habe, ist aus den einzelnen ihm beigemessenen sittlichen Aussprüchen und Lebenszügen nicht erkennbar[40].

2. Als nächste Nachfolger des Arkesilaus werden Lakydes der Kyrenäer, Telekles, Hegesinus aus Pergamos genannt; aber erst der Schüler und Nachfolger des Hegesinus[41], der vielgefeierte **Karneades** aus Kyrene[42] scheint die Anfänge der akademischen Skepsis weiter entwickelt zu haben. Cicero u. A. reden mit Bewunderung von seiner Beredtsamkeit und seiner siegreichen Dialektik[43]. Obgleich er seine dialektische Skepsis nicht auf den Kampf gegen die Stoa beschränkte, sondern gegen die Lehren über das

---

39) Plut. adv. Col. 26 ... ἡ ὁρμὴ .. ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τοῦ προστίθεσθαι. — eine Behauptung, die schon Chrysippus bestritt, Id. Stoicor. rep. 47. — Sext. Math. VII, 158 . . . φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι κτλ.

40) vgl. Zeller 292, 1. 2.

41) Diog. 59 sqq. Cic. II, 6. — B. Clem. Strom. I, 301 statt Hegesinus, Hegesilaus. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 7.

42) Diog. 62 sqq. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8. Nach Apollodorus war Karneades fünf und achtzig Jahre alt Ol. 162, 4 (129 v. Chr.) gestorben, also 214/5 v. Chr. geboren. ib. 65. — Cic. l. l. u. Valerius Max. VIII, 7, 5 lassen ihn das neunzigste Jahr erreichen.

43) Cic. de Orat. II, 38. vgl. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8. 738, c. Plut. de Garrul. 23.

Kriterium aller vorangegangenen Philosophen richtete, so doch vorzugsweise gegen jene, selber ein Zuhörer des Diogenes von Seleukia und so vertraut mit den Schriften des Chrysippus, daß er (oder man?) zu sagen pflegte, wäre nicht Chrysippus gewesen, so würde Karneades nicht gekommen sein[44]. Und ohngeachtet des Gegensatzes der Lehren, scheint doch eine gewisse Geistesverwandtschaft unter ihnen statt gefunden zu haben. Schriftliches hatte auch Karneades außer Briefen an den König Ariarathes von Kappadokien, nicht hinterlassen. Um so eifriger war sein Schüler und Nachfolger der Karthager Klitomachus bestrebt, dessen Lehren durch, wie es heißt, vier hundert Bücher ins Licht zu stellen. Schon Timon verspottete die Geschwätzigkeit der Akademie[45], und sie scheint auch dem Karneades bei allem Glanz der Rede nicht gefehlt zu haben.

Als Kriterium der Wahrheit wollte er weder Vernunft, noch sinnliche Wahrnehmung, noch Vorstellung gelten lassen, da sie alle drei der Täuschung ausgesetzt seien[46]. Vorzüglich aber sucht er das Vertrauen zu der Vorstellung zu erschüttern, d. h. er richtet seine Skepsis zunächst gegen die Erkenntnißlehre der Stoa. Er zeigt, daß der erst von Außen angeregte Sinn uns Dinge erscheinen lasse, mithin in der Gewißheit mit sich führenden Affektion der Seele das Kriterium zu suchen sei, und diese Affektion, d. h. die Vorstellung (φαντασία), zugleich sich selber und die sie bewirkende Erscheinung bewähren müsse, so daß man einerseits als ergreifende Vorstellung nur diejenige gelten lasse die ihrem Gegenstande vollkommen entspreche, andrerseits diese Uebereinstimmung durch die ergreifende Vorstellung sich bewähren lasse, man daher einen Cirkelbeweis führe; oder, solle der Weise unbedingt entscheiden, man ja zugebe, daß er auf Erden nicht zu finden sei. Natürlich kann, ohne im Besitz der zu ergreifbaren Vorstellung zu sein, auch nicht von einem Mehr oder Weniger der nicht ergreifbaren Vorstellungen

44) Sext. Math. VII, 159. vgl. IX, 1. Euseb. Pr. Ev. 736, c. d. — Diog. 62. Cic. Acad. II, 27. 80. — Diog. 62.

45) Diog. 65. — ib. 67.

46) Sext. Math. VII, 159.

die Rede sein, zumal man Weise und Thoren einander schlechthin entgegensetze. Da nun aber die Sinne oft untreue Boten sind, so kann nur die wahre Vorstellung als Kriterium gelten, und da ferner jeder Vorstellung, die uns als wahr erscheint, eine falsche untrennbar anhängt, so haben wir die Entscheidung über Wahr und Falsch in der Vorstellung überhaupt zu suchen. Läßt sich diese nun nicht als ergreifende Vorstellung nachweisen, so auch nicht als Kriterium; und eben so wenig die Vernunft, die, wie billig, auf die Vorstellung zurückgeführt wird, da ihr Das, worüber sie entscheiden soll, erst erschienen sein muß, und das nur durch sinnliche Wahrnehmung geschehn kann[47]). Sehr ausführlich suchte dann Karneades und seine Schule die Ununterscheidbarkeit der wahren von der falschen Vorstellung nachzuweisen, und zwar zunächst zur Widerlegung der stoischen Behauptung, daß die wahre Vorstellung eine solche sei, die von einem Nichtseienden nicht statt finden könne. Man hob unmittelbar zu Handlungen im Wachen, im Traume, im Wahnsinne führende Vorstellungen hervor, in denen Richtiges mit Falschem so verknüpft sei, daß das Eine und Andre in That ausbreche, wie wenn Herkules nach richtiger Vorstellung den Bogen ergreife, und im Wahn ihn auf die eignen Kinder, statt auf die des Eurystheus, richte[48]). Dann machten sie die Ununter-

47) Sext. l. l. 160 . . . *δείκνυσιν ὅτι καὶ εἰ ἔστι τὸ κριτήριον τοῦτο, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους ὑφίσταται.* 161 . . . *τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας* ib. 426 *πῶς δ' οὐχὶ καὶ εἰς τὸν δι' ἀλλήλων ἐμπίπτουσι τρόπον;* — die *καταληπτικὴ φαντασία* soll dem *ὑπάρχον* entsprechen und wiederum, *τί ποτ' ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον, ἀναστρέψαντές φασιν ὅτι ὑπάρχον ἐστὶν ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν.* — ib. 429. — 432 sqq. — 164 . . . (*ἐπεὶ*) *πάσῃ τῇ δοκούσῃ ἀληθεῖ καθεστάναι εὑρίσκεταί τις ἀπαράλλακτος ψευδής, γενήσεται τὸ κριτήριον ἐν κοινῇ φαντασίᾳ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ ψεύδους. ἡ δὲ κοινὴ τούτων φαντασία οὐκ ἔστι καταληπτική.* 165 *μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτήριον οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον· ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. καὶ εἰκότως κτλ.* vgl. Cic. Acad. II, 28.

48) Sext. VII, 402 *οἱ δὲ περὶ τὸν Καρνεάδην* . . *τὸ „οἷα οὐκ ἂν*

scheidbarkeit von Vorstellungen geltend, deren Gegenstände der Form nach einander sehr ähnlich seien, wie zweier Eier oder Zwillinge[49]), gleichwie den mannichfaltigen optischen Schein[50]). Wie letzteren schon mit den damals anwendbaren Mitteln zu begegnen sei, untersuchten die Akademiker eben so wenig wie die Stoiker, sondern hoben nur hervor, daß die Stärke des Eindrucks nicht geringer bei unwahren als bei wahren Vorstellungen sei, daher kein Kriterium der Unterscheidung der einen von den andren sich finde[51]). Dann wendeten sie sich zu den aus den sinnlichen Wahrnehmungen abgeleiteten Grundvorstellungen und Begriffen, um zu zeigen daß auch rücksichtlich ihrer dieselbe Ununterscheidbarkeit der wahren von den falschen statt finde, indem sie zunächst den Mangel an festen Grenzbestimmungen mit Anwendung des Sorites, hervorhoben. Die

---

γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος" ἀσυγχώρητον εἶναι (λέγουσι). (408) *καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὑρίσκεσθαι . . τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι. κτλ.* vgl. Cic. Acad. II, 13. 28 (49).

49) ib. 408 . . *καὶ ἡ κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον.* vgl. Numen. l. l. 738, c. Cic. Acad. II, 28 zerlegt die akademische Zweifelslehre in vier Hauptstücke: esse aliquod visum falsum, non posse id percipi, inter quae visa nihil intersit, fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint (48), nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit. Da aber nur das erste (von den Epikureern allein) bestritten, das zweite und dritte zugegeben werde: omnis pugna de quarto est. Doch hatten, wie schon aus dem Bisherigen erhellet, die Akademiker auch den zweiten und dritten Punkt ausführlich behandelt. vgl. Cic. l. l. 26.

50) Sext. l. l. 409 sqq. Cic. Acad. II, 26. 7. 25. Karneades scheint daraus die praktische Unanwendbarkeit des Satzes gefolgert zu haben, daß zwei Größen, die einer dritten gleich, auch unter einander gleich seien. Galen. de opt. Disc. c. 2.

51) Sext. 402. 408 *ἀλλὰ γὰρ αὕτη μὲν ἡ ἀπαραλλαξία τῶν τε καταληπτικῶν καὶ ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται.* In Beziehung auf den Gesichtssinn, ib. 412 sqq. 424 sq. — 415. vgl. Cic. l. l. II, 15. 28.

Vorschrift des Chrysippus, in zweifelhaften Fällen sich der Entscheidung zu enthalten, mußten sie als eine die Folgerichtigkeit des stoischen Dogmatismus durchbrechende Ausflucht betrachten [52]).

3. Auch in der Physik hatte Karneades die Schärfe seiner Kritik vorzugsweise gegen die Lehren des Chrysippus gerichtet, jedoch fast ausschließlich, wie es scheint, gegen die theologischen Bestandtheile derselben; mit der eigentlichen Physik soll er weniger als mit der Ethik verkehrt haben [53]). Gegen den vom *consensus gentium* hergenommenen Beweis fürs Dasein Gottes machte die Akademie, und wahrscheinlich Karneades an der Spitze derselben, die Unerweisbarkeit dieser Uebereinstimmung und die geringe Geltung derselben, selbst wenn sie erweislich wäre, geltend [54]); gegen die Berufung auf Vorzeichen und Weissagungen, die Unsicherheit der für diese angeführten Zeugnisse, den Mangel an ursächlichem Zusammenhang zwischen Vorbedeutung und Erfolg, die Ohnmöglichkeit zufällige Erfolge vorherzusehn und die Zwecklosigkeit des Vorhersehens nothwendiger und unvermeidlicher [55]). Vorzüglich aber richtete er seine Angriffe gegen die stoische Behauptung von der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Weltalls und gegen den von dessen durchgängiger Zweckmäßigkeit abgeleiteten Beweis für das Dasein eines mit Intelligenz und nach Zwecken waltenden höchsten Wesens. Hatte die Stoa den Menschen als Endzweck der Weltbildung hingestellt, so hob die Akademie hervor, wie sein Dasein

52) Cic. II, 13 primum in sensus (dividunt), deinde in ea quae ducantur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt cet. — Sext. ib. 415 sqq. gegen Chrysippus. vgl. Cic. l. l. 29. Sextus sondert jene beiden Betrachtungsweisen nicht von einander.

53) Diog. 62 ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἧττον φερόμενος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον. vgl. Cic. N. D. I, 2.

54) Cic. N. D. I, 23. vgl. III, 4.

55) Cic. ib. III, 5. vgl. Divin. II, 17. — Divin. I, 13. II, 21. 11. — I, 13. II, 21. 14 quid habere mundus potest cum thesauri inventione commune cet., selbst auch nicht wenn man die stoische Annahme von der durchgängigen συμπάθεια in der Natur gelten läßt. — II, 25. In mehreren dieser St. wird Karneades namentlich angeführt, vgl. de Fato 14.

durch Leiden und Gefahren der mannichfachsten Art getrübt und bedroht werde, wie die ihm verliehene Vernunft dem schlimmsten Mißbrauch preis gegeben sei, und daß, da der Weise auf Erden sich nicht finden solle, die Gesammtheit der Menschen im tiefsten Elend der Thorheit schmachte. Zudem ergehe es ja auch den verhältnißmäßig Weisen und Tugendhaften keineswegs wohl, wie sie es verdienten [56]). Und selbst zugegeben, die Welt sei die schönste und beste, so sei doch nicht erweislich daß sie nicht die Wirkung bloßer Naturkräfte sein könne. Was nöthigt uns sie auf eine Weltseele oder Gottheit zurückzuführen? ohnmöglich unsre so mangelhafte Kenntniß der Natur [57]). Daß die Welt beseelt und vernünftig sein müsse, weil der Mensch es ist, darf nicht gefolgert werden; wenn die Vernunft für den Menschen das Beste ist, so folgt nicht daß sie es auch für die Welt sein werde [58]). Soll ferner die Gottheit ein lebendes Wesen sein, so zugleich nach Analogie mit allen lebenden Wesen, leidensfähig und zerstörbar. Auch ist, was sinnenfähig, afficirbar, für Lust und Unlust empfänglich; also auch in dieser Beziehung veränderlich und dem Untergange ausgesetzt; desgleichen weil zugleich mit der Sinnesempfindung begehrend und verabscheuend, mithin der Einwirkung eines ihm Naturwidrigen unterworfen [59]). Legt man nun der Gottheit zugleich mit der höchsten Vernunft, vollkommne Seligkeit und alle Tugenden bei, so läßt man außer Acht daß die Tugend Ueberwindung voraussetzt, und daß die Glückseligkeit, als fortdauernder Lustzustand, ohne Unlust, Lebensförderung ohne Lebenshemmung, undenkbar ist; so daß auch hier wiederum das göttliche Wesen dem Gebiete der Endlichkeit und Vergänglichkeit anheimfällt. Und erkennt man nicht auch, wenn

---

56) Cic. Acad. II, 38. vgl. Porphyr. de Abstin. III, 20. — Cic N. D. III, 25 sqq. 31. — ib. 32.

57) Cic. N. D. III, 11. Acad. II, 38.

58) Cic. N. D. III, 8. 10. 11.

59) ib. c. 12. 14. — 13. b. Sext. Math. IX, 139 sqq. sehr weitschweifig ausgeführt.

man der Gottheit Tugend beimißt, diese als ein Höheres an[60])? Nicht mindere Widersprüche ergeben sich, wenn wir allgemeiner fragen, ob die Gottheit als begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich zu denken sei. Unbegrenzt kann sie nicht sein, weil damit zugleich ohne Bewegung und Seele; nicht begrenzt, weil sonst in Schranken eingeschlossen; nicht körperlich, weil alles Körperliche veränderlich und dem Untergange unterworfen ist[61]). Gegen den Polytheismus machte Karneades, durch Anwendung des Sorites, geltend daß ihm zufolge jeder Theil oder jede beliebige Bestimmtheit des weltlichen Daseins zur Gottheit erhoben werden könne; vielleicht auch den Zwiespalt unter den verschiedenen mythischen Ueberlieferungen[62]). Am tiefsten aber schnitt Karneades in die ganze stoische Physik durch Erschütterung ihres Fatalismus ein. Den spärlichen Angaben zufolge, hält er mit den Epikureern an der Freiheit der Selbstbestimmung fest, aber in Folge der sie gewährleistenden Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins, ohne mit jenen durch Voraussetzung des Zufalls, die Gültigkeit des Princips der Ursächlichkeit erschüttern zu wollen. Er faßt, wahrscheinlich nur hypothetisch, den Begriff der Freiheit so, daß sie keine vorangehende äußere Ursachen voraussetze, vielmehr ihrer eigenthümlichen Natur gemäß sich bestimme, ohne von äußeren Ursachen abhängig zu sein[63]). Damit greift er den Monismus der Stoiker an und konnte mit ihrer bloßen Unterscheidung einer inneren und äußeren Seite unsrer Handlungen nicht einverstanden sein.

4. Mögen auch Karneades' Vorträge und Reden auf Gegenstände der Ethik vorzugsweise eingegangen sein ([58]), so zeugt, was wir von ihnen erfahren, doch wenig von tief eingreifender Kritik der sitt-

---

60) Sext. Math. IX, 152 sqq. Cic. N. D. III, 15. — Sext. 176.

61) Sext. 148 sqq. 180 sq.

62) Sext. 182 sqq. Cic. Nat. Deor. III, 17 sqq. — Cic. ib. III, 21—23.

63) Cic. de Fato 11 . . . motus enim voluntarius eam naturam in se ipso continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat: nec id sine causa. vgl. c. 14.

lichen Grundbegriffe. Er sprach in den im J. 158 in Rom gehaltenen Reden für und gegen die Gerechtigkeit, d. h. für und gegen die unbedingte sittliche Geltung derselben. Wir erfahren nur Einiges aus der Gegenrede zur Befürwortung der Behauptung daß es kein natürliches Recht gebe und die Gesetze nur auf Sicherheit und Erweiterung der Herrschaft berechnete Satzungen der Klugheit, daher wandelbar wie der Wechsel der Verhältnisse seien [64]). An treffenden Beispielen konnte es ihm auch in der römischen Geschichte nicht fehlen, und schwerlich wird der Eindruck der diese Behauptung durchführenden Rede durch die der unbedingten Gültigkeit sittlicher Rechtsbestimmungen gewidmete Gegenrede sonderlich geschwächt worden sein. Ebenso durfte er wohl der Zustimmung der überwiegenden Mehrzahl seiner Zuhörer sich versichert halten, wenn er das Streben nach selbstischem Genuß und Vortheil gegen Anerkennung unbedingter Anforderungen des Rechts in Beziehung auf die persönlichen Verhältnisse befürwortete [65]), und leicht mochte es ihm gelingen das Schwankende der stoischen Lehren vom Angemessenen und schlechthin Sittlichen unsrer Handlungen nachzuweisen [66]). Ebenso gegen Chrysippus' von der Nothwendigkeit des Todes und der Uebel überhaupt hergenommene Trostgründe die von ihnen unberührte Gewalt der sinnlichen Empfindung geltend zu machen [67]). Die Reden des Karneades hatten sich dermaßen in beständigen Antinomien bewegt, daß Klitomachus gestand nimmer auszumitteln vermocht zu haben, wozu derselbe sich selber neige; nur die Annahme des Kalliphо, Vereinigung der Rechtschaffenheit oder Tugend mit der Lust habe er sehr lebhaft vertheidigt [68]); und sie mochte mit

64) Lactant. Inst. V, 14. vgl. c. 6, 9. 16. Epitom. 55. wieder abgedruckt in den Bruchstücken von Cic. de rep. III, 6. 7. 13. 15. vgl. Plut. Cato mai. 22. Quintil. Inst. XII, 1. 342 Bip.

65) Lact. Inst. V, 16 bei Cic. rep. III, 15. 20. Fin. II, 18. vgl. Offic. III, 23.

66) Cic. Fin. III, 12.

67) Cic. Tusc. III, 25.

68) Cic. Acad. II, 45. vgl. über die Behauptung des uns nicht weiter bekannten Kalliphо Cic. Fin. V, 25. Fin. II, 6. 11.

seiner Wahrscheinlichkeitslehre ganz wohl vereinbar erscheinen. Doch das Nähere und Bestimmtere muß der Erörterung der Anwendung vorbehalten werden, welche Karneades von seiner Wahrscheinlichkeitslehre machte.

5. Wollte Karneades die Fähigkeit zum unbedingten Wissen und Erkennen zu gelangen weder im Allgemeinen noch in Beziehung auf Physik und Ethik anerkennen, so doch eben so wenig die Möglichkeit der Entscheidung für die Bedürfnisse des Lebens und Wirkens aufheben. Der Weise soll zur Sicherung gegen Irrthum auf all und jede dogmatische Behauptung, selbst auf die die Ohnmöglichkeit des Wissens aussagende und auf die des Wahr- oder Falschseins verzichten, nicht aber auf den Unterschied des Wahr- oder Falscherscheinens; also sich aller Entscheidung enthalten über das der Erscheinung zu Grunde liegende Objekt und nur von der subjektiven Art der Erscheinung sich Rechenschaft geben; damit bleibe ihm auch Alles, was zur praktischen Wahl noth thue[69]).

Karneades versuchte daher an die Stelle der Wahrheitslehre, wie die dogmatische Philosophie sie beabsichtigt hatte, eine Wahrscheinlichkeitslehre zu setzen, und dieser Versuch veranlaßte, ihn als Urheber einer dritten Akademie zu bezeichnen. Er scheint lediglich die Vorstellungen des wachen und gesunden Bewußtseins in Er-

---

69) Cic. Acad. II, 9. vgl. Attic. XIII, 21. Wogegen Sextus Hypot. I, 226 als unterscheidendes Merkmal der Akademiker von den Skeptikern hervorhebt: jene διαβεβαιοῦνται περὶ τούτου (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα), ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ. — Phys. VII, 166 ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν κτλ. (vgl. Cic. Acad. II, 21. 32.) 168 κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἣ ἀληθὴς γίνεται ἢ ψευδὴς (ἡ φαντασία) ... κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθὴς ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής, ὧν ἡ μὲν φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία, ἡ δ' οὐ φαινομένη ἀληθὴς ἀπέμφασίς τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία. Cic. Acad. II, 31. 32 (nach Klitomachus): etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset.

wägung gezogen und solche ausgeschlossen zu haben, die augenscheinlich falsch, uns auch nicht als wahr erscheinen [70]). Von den als wahr erscheinenden Vorstellungen können die welche wegen Kleinheit des Gegenstandes oder wegen dessen Entfernung oder Schwäche des Auges dunkel bleiben (*ἀμυδραί*), unsre Zustimmung nicht in Anspruch nehmen. Anders, wenn sie Anhalt an einer hinreichend klaren finden [71]). Da nun überhaupt die Vorstellung nie je für sich allein besteht (*μονοειδής*), sondern eine mit den andern nach Art einer Kette verbunden ist, so entsteht ein zweiter Grad der Wahrscheinlichkeit; die wahrscheinliche Vorstellung wird, in Folge ihrer Verbindungen, zu einer nicht behinderten (*πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος*), indem die Merkmale einander gegenseitig ergänzen und keins den übrigen widerspricht [72]). Der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit der Vorstellung (*ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*), wenn nach genauer Prüfung der einzelnen Merkmale je für sich und der dabei in Anschlag zu bringenden Verhältnisse, sie sich als probehaltig ergibt [73]). Wir sollen also, ohne uns Behauptun-

70) Sext. VII, 169 *οὔτε γὰρ τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδὲς οὔτε τὸ ἀληθὲς μὲν μὴ φαινόμενον δὲ ἡμῖν πείθειν ἡμᾶς πέφυκεν. κτλ.*

71) ib. 171 sq. — So glaubte ich die etwas dunkeln Worte 173 verstehn zu können. vgl. 175.

72) ib. 176—182. 179 .. *ὁ Ἀκαδημαϊκὸς τῇ συνδρομῇ τῶν φαντασιῶν ποιεῖται τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, μηδεμιᾶς τε τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν περισπώσης αὐτὸν ὡς ψευδοῦς, λέγει ἀληθὲς εἶναι τὸ προσπίπτον.*

73) ib. 182 .. *ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἀπερισπάστου ψιλὸν ζητεῖται τὸ μηδεμίαν τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν ὡς ψευδῆ ἡμᾶς περισπᾶν . . . ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν περιωδευμένην συνδρομὴν ἑκάστην τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ ἐπιστατικῶς δοκιμάζομεν. κτλ.* Bei Sext. Hypot. I, 227 ff. findet sich einige Verschiedenheit in der Bezeichnung der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit; auf *πιθαναὶ φαντασίαι* folgen *πιθαναὶ καὶ διεξωδευμέναι* und auf diese *π. κ. περιωδευμέναι καὶ ἀπερίσπαστοι.* Cic. Acad. II, 11 probabilis visio et probabilis quae non impediatur. ib. 31 si nihil se offeret, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. 32 extr. neque tamen omnia eiusmodi visa approbari, sed ea quae nulla re impedirentur.

gen über unsren Vorstellungen entsprechende Objekte zu erlauben, die Vorstellungen lediglich als Vorgänge in unsrem subjektiven Bewußtsein betrachten und nach der größeren oder minderen Deutlichkeit derselben in ihrer Bestimmtheit je für sich oder in ihrem Verhältniß zu andren mit ihnen in Beziehung stehenden Vorstellungen, sie für mehr oder minder wahrscheinlich halten. Was uns aber bestimmt den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit auszumitteln, ist nicht das Interesse an einem psychologischen Wissen, sondern lediglich Rücksicht auf die in der Lebensführung und für Erlangung der Glückseligkeit (69) davon zu machende Anwendung. Diese muß daher maßgebend sein für Bestimmung des jedesmal zu erreichenden Grades der Wahrscheinlichkeit. Je nach der Wichtigkeit der zu treffenden Entscheidung wird ein höherer Grad der Wahrscheinlichkeit anzustreben sein, oder ein minderer genügen. Dazu läßt die Dringlichkeit der Entscheidung nicht immer eine sorgfältige Prüfung zu [74]). Völlige Sicherheit und Gewißheit auch für Entscheidungen im Leben und Handeln nicht erreichen zu können, mußten die Akademiker gestehn, und vermag, fragten sie, der stoische Weise sie zu erlangen? [75]).

6. Aber auch sie erkannten Glückseligkeit als Endziel aller unsrer Bestrebungen an, und daraus ergab sich ihnen die Aufgabe an einer Begriffsbestimmung derselben sich zu versuchen; nach ihrem Standpunkte natürlich nur in der Weise der Wahrscheinlichkeit [76]). Wir dürfen uns daher nicht wundern schwankende, mit einander nicht ganz übereinstimmende Bestimmungen ihnen beigelegt zu finden, und schwerlich annehmen daß die Verschiedenheit der An-

---

74) Sext. Math. VII, 184 sqq.

75) Cic. Acad. II, 31 etenim is quoque qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia oet.

76) Id. Fin. V, 7 ... non dolendi Hieronymus; fruendi rebus iis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit. Acad. II, 42 introducebat etiam Carneades non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

gaben lediglich der Fahrlässigkeit der Berichterstatter zuzuschreiben sei. Eine aus Principien abgeleitete eigenthümliche Begriffsbestimmung aufzustellen, konnten sie nicht unternehmen, da sie unbedingte Gewißheit der Principien von vorn herein läugneten. Sie mußten sich begnügen unter den verschiedenen aufgestellten Annahmen nach dem Scheine der Wahrheit sich zu entscheiden. Karneades und nach ihm Antiochus, hatten mit dem Anspruch auf Vollständigkeit der Eintheilung [77]), drei verschiedene Endzielpunkte unsrer Bestrebungen aufgestellt: Lust, Schmerzlosigkeit, naturgemäßes Leben; und wiederum zwei Arten ihnen nachzustreben unterschieden: entweder wird der Besitz und Genuß je eines dieser Güter angestrebt, oder das Anzustrebende in der darauf gerichteten Thätigkeit selber gesucht. Letzteres kann rücksichtlich der beiden ersten Zielpunkte, Lust und Schmerzlosigkeit, nicht statt finden, sondern nur rücksichtlich des letzten, naturgemäßes Leben, und die Stoa hält für das allein an sich Anzustrebende und für das einzige Gut die darauf gerichtete Thätigkeit, auch wenn wir es nicht erreichen: so daß also die ursprüngliche Sechstheilung zu einer Viertheilung wird, da Naturgemäßheit allein in jener zwiefachen Weise, als Besitz und Genuß derselben, oder die ihr gewidmete Thätigkeit, die Beschaffenheit des Handelns, als das unbedingt Werthvolle angestrebt werden kann. Wenn nun Karneades das Princip der Naturgemäßheit den übrigen hypothetisch vorgezogen haben soll, so konnte er, im beständigen Kampfe gegen die Stoa begriffen, den Begriff nur in jener ersten Weise vertheidigen; und damit stimmt auch, er habe das höchste Gut als den aus der Befriedigung der natürlichen Triebe sich ergebenden Genuß gefaßt ([76]). Wenn er dann wiederum behauptete, wie auch der Begriff des Endzwecks gefaßt werden möge, so sichere doch Tugend die Erreichung der Glückseligkeit [78]); und

77) Cic. Fin. V, 6 sqq. vgl. Tusc. V, 30.

78) Id. Tusc. V, 29 et quoniam videris hoc velle, ut quaecunque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus cet.

ferner, der Weise möge auch bei schmerzlichsten Fügungen dem Kummer widerstehn können [79]): so mochte er unter Weisheit und Tugend auch die Klugheit [80]) und Selbständigkeit verstehn, welche durch Verzicht auf alles unbedingte Wissen erreicht werden sollte; und in dieser Beziehung konnte er nicht minder Kalliphons Lust und Tugend zusammenfassendes Princip ([68. 76]) vertheidigen, als Inbegriff dessen, was zur Befriedigung des Naturtriebes erforderlich sei. Auch durfte er in Anerkennung der die Wahrscheinlichkeit gewährleistenden inneren Impulse, die sittlich religiösen nicht überhören und daher nicht nur, wie ihm nachgerühmt wird, ein durchaus braver Mann sein, sondern auch den religiösen Glauben als inneres Bewußtsein gelten lassen, wie scharf er immerhin den stoischen Vorstellungen von der Gottheit und dem polytheistischen Volksglauben entgegentrat [81]).

So mochte er auf seinem Standpunkte sich ganz behaglich fühlen; gesunder Sinn und Klugheit ([80]) leiteten seine Entscheidungen und Handlungen; wollte er auch nicht die Qualität der Thätigkeit als das an sich Anzustrebende anerkennen, so befriedigte ihn doch der Genuß derselben, das lebendige Wechselspiel mit Antithesen, das Bewußtsein in Dialektik und Rhetorik seinen Gegnern überlegen zu sein; und ein solcher Genuß ist zwar schwerlich je als Endzweck aller unsrer Bestrebungen aufgestellt, aber nicht selten als das Bestimmende derselben thatsächlich geltend gemacht worden. Sein Nachfolger, der Karthager **Klitomachus**, ist uns nur als begeisterter Verbreiter und Vertheidiger der Lehren desselben und er, zugleich mit seinem Schüler **Charmidas**, als Gegner un-

---

79) Aus Klitomachus' Trostschrift an seine Landsleute nach der Zerstörung Karthagos angeführt, Tusc. III, 22 Quum ita positum esset, videri fore in aegritudine sapientem patria capta: quae Carneades contra dixerit, scripta sunt.

80) Cic. Fin. V, 6, 16 vivendi ars est prudentia — im Sinne des Karneades.

81) Quintil. XII, 1. — Sext. Hypot. III, 2 *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν αὐτοὺς καὶ προνοεῖν αὐτούς φαμεν.* vgl. Cic. N. D. III, 17.

philosophischer Rhetorik bekannt [82]). Das Herabsinken der neueren Akademie zu unfruchtbaren Spitzfindigkeiten geisselt schon Polybius, der Zeitgenosse des Karneades, mit der Schärfe und Einseitigkeit eines durchaus praktischen Geistes [83]). Philo und Antiochus, die Urheber der sogenannten vierten und fünften Akademie, leiten dann zur eklektischen Richtung über; daher wir uns vorbehalten auf sie im folgenden Abschnitte zurückzukommen. Dem Zeitalter der Eklektik gehören freilich auch Aenesidemus und seine Nachfolger an; doch haben sie sich an derselben eben so wenig betheiligt als auf dieselbe einzuwirken vermocht, so daß es unbedenklich sein möchte diese dritte Entwickelung der alten Skepsis sogleich hier, in ihren Beziehungen zu den beiden vorangegangenen skeptischen Theorien, ins Auge zu fassen.

III. Die Skepsis des Aenesidemus und seiner Nachfolger.

A. 1. Mögen immerhin Anhänger der alten pyrrhonischen Skepsis noch hie und da sich gefunden und mag Aenesidemus einige Anregung von ihnen empfangen haben, doch beginnt mit ihm ohne Zweifel eine neue Reihe wissenschaftlicher Entwickelung [84]). Wir haben

82) Diog. IV, 67. Cic. Acad. II, 32. — Sext. Math. II, 20. Cic. de Orat. I, 18.

83) Polyb. Exc. Vat. XII, 26.

84) Menodotus, ein empirischer Arzt, dessen Galenus wiederholt erwähnt, ließ die pyrrhonische Skepsis mit dem Timon erlöschen und mit dem Kyrenäer Ptolemäus wieder beginnen; Hippobotus und Sotion führten eine Anzahl von Schülern des Timon auf und Diogenes leitet durch einen derselben, Euphranor, und dessen Schüler, den Alexandriner Eubulus, die Reihe bis auf Aenesidemus fort. Heraklides, ein Schüler des Sarpedon, Schülers des Ptolemäus, soll Lehrer des Aenesidemus gewesen sein, Diog. L. IX, 115 sq. ib. Menag. Der Peripatetiker Aristokles dagegen sagt, kürzlich erst sei die erloschene ursprüngliche Skepsis durch Aenesidemus in Alexandrien wiederum erweckt worden, s. Euseb. Pr. Ev. XIV, 18. 768, d. Sext. Hypot. I, 222 ...κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον· οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως.

nur zu bedauern von dem bedeutenden Manne so wenig Zuverlässiges zu erfahren, und das Bild seiner Theorie nicht aus den eignen Schriften desselben schöpfen zu können, sondern aus den zum Theil verwaschenen Nachrichten Späterer uns zusammenstellen zu müssen. In Knosus oder Aegae geboren lehrte er in Alexandrien [85]). Von seinen Schriften führt Sextus nur eine ausdrücklich an und von derselben finden wir bei Photius einen sehr kurzen Auszug. Sie war an den Akademiker Lucius Tubero, einen vornehmen Römer, gerichtet, hatte von der noch damals vorhandenen Akademie geredet und der Verfasser in sehr ausführlicher Weise seine Skepsis von der ihrigen gesondert, indem er jene als eine solche bezeichnete, die gegen die Stoiker gerichtet, selber zu stoisiren scheine. Wahrscheinlich daher daß Aenesidemus nicht lange nach Cicero geschrieben habe, wenngleich dieser die eigentliche (pyrrhonische) Skepsis für erloschen hält und auch Seneka keinen zu seiner Zeit blühenden Lehrer der pyrrhonischen Philosophie kennt [86]). Der Zweck der Schrift war zu zeigen, daß zwar der Skeptiker eben so wenig als irgend einer der andren Philosophen zum Wissen zu gelangen vermöge, aber im Unterschiede von ihnen, nicht wähne zu wissen was nicht wißbar sei, d. h. daß er auf all und jedes Wissen verzichte, und daß eben darin seine Weisheit und Glückseligkeit bestehe. Ausführlich hatte Aenesidemus dann im ersten Buche die Unterschiede der akademischen und pyrrhonischen Skepsis erörtert; letztere soll frei von allem Dogma, die Erkennbarkeit und Erreichbarkeit (der Dinge) weder behaupten noch läugnen, und eben so weder das Wahr- noch Falschsein, weder das Glaublich- noch das Nichtglaublichsein, weder Sein noch Nichtsein; sondern sich auf das: nicht mehr das

---

85) Diog. L. IX, 16 nennt ihn *Κνώσιος*, Photius Bibl. Cod. 212. 170, 41. Bekk. *ἐξ Αἰγῶν*. — Aristocl. b. Euseb. l. l.

86) Sext. Math. VIII, 215 *ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων*. Phot. 169, 17 *Πυῤῥωνίων λόγων η̄*. l. 32 *τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι κτλ.* — p. 170, 16 *Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς*. — Cic. Fin. II, 11. 13. de Orat. III, 17. — Senoca quaest. Nat. VII, 32.

Eine als das Andre, oder auf das: bald verhalte sichs so, bald nicht so, oder dem Einen so, dem Andern gar nicht so, zurückziehn. Wogegen die Akademie über Vieles dogmatisch sich ausspreche, von Tugend und Unverstand rede, Wahrheit und Lüge, Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches, Sein und Nichtsein voraussetze, vieles Andre fest bestimme, nur an der ergreifenden Vorstellung zweifle und so gleichen Rügen mit den übrigen Philosophen anheimfalle, mithin ohne sich dessen bewußt zu sein, im Widerstreit mit sich selber sich finde. Daran hatte sich ein Umriß der pyrrhonischen Skepsis geschlossen [87]). Das zweite Buch hatte dann die Durchführung im Einzelnen begonnen, vom Wahren und den Ursachen, Affektionen und Bewegung, Werden und Vergehn und von dem allem diesem Entgegengesetzten gehandelt; das dritte von Bewegung, sinnlicher Wahrnehmung und ihren Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*); das vierte vom Trug der Zeichen (*σημεῖα*), der auf die leere Mitleidenschaft (*προσπάθεια*) des Subjekts zurückgeführt ward, die, wie es scheint, Grund der durch die Sitte befestigten unhaltbaren Annahmen über Welt und Natur der Götter sein soll. Das fünfte Buch entwickelt die Zweifel an der Gültigkeit des Princips der Ursächlichkeit; das sechste handelte von den Begriffen des Guten und Bösen, dem zu Wählenden und zu Meidenden, dem Vorzuziehenden und zu Ver-

---

87) Phot. l. l. p. 169. Sext. Hypot. I, 3 *ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.* vgl. 7, wo die *σκεπτικὴ ἀγωγὴ* auch als *ζητητική, ἐφεκτικὴ καὶ Πυῤῥώνειος* bezeichnet wird, 8 als Ziel derselben *ἐποχὴ* und *ἀταραξία*. vgl. 13. 18. Sehr ausführlich begegnet Sextus dem Einwurf *ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί . . τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν.* 19. vgl. 13. Wenn Aen. die Akademiker beschuldigt zu dogmatisiren (Phot. 169, 38) und zuweilen mit den stoischen Annahmen zusammenzutreffen (170, 15), so mag er unter der damaligen Akademie (*ἡ νῦν*) zunächst Antiochus oder dessen Schule, vielleicht auch Philon, im Sinne gehabt haben. — Den Begriff der Skepsis und die das Nichtwissen desselben bezeichnenden Ausdrücke erörtert ausführlich Sext. Hyp. I, 7 sqq. 187 sqq. — 235 *ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν.*

werfenden, das siebente von den Tugenden, das achte vom Endzweck. Ein verständiger Plan liegt diesem Handbuche der Skepsis offenbar zu Grunde; in welcher Weise er im Einzelnen durchgeführt war, läßt sich nur einigermaßen aus vereinzelten Angaben schließen. Ohne Zweifel waren die zehn Zweifelsgründe in dem Werke entwickelt und vermuthlich im dritten Buche[88]), nachdem im zweiten, wie es scheint, zu vorläufiger Uebersicht, die Probleme der folgenden Bücher kurz erörtert worden.

2. Wahrscheinlich hat sich schon Manches von den zehn Zweifelsgründen in der früheren Skepsis gefunden; die zusammenfassende Form, in der sie uns überliefert werden, gehört, die gelegentlichen weiteren Ausführungen abgerechnet, ohne Zweifel dem Aenesidemus[89]). Wir versuchen nicht die Anfänge, welche er vorfinden mochte, auszumitteln, oder die etwaigen Erweiterungen auszuscheiden, und begnügen uns die Zielpunkte derselben hervorzuheben[90]). Zuerst soll gezeigt werden daß in Folge der verschiedenen Entstehung der Thiere, durch und ohne Fortpflanzung, und nach Verschiedenheit der Einrichtung und Beschaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, gleichwie ihrer Triebe, ihre Auffassung der Gegenstände und ihre Vorstellungen von denselben sehr verschieden sein müssen[91]),

---

88) Phot. 170, b, 9 *καὶ ὁ γ̄ δὲ αὐτῷ λόγος περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἰδιωμάτων, τὰς ὁμοίας περιεργαζόμενος ἐναντιολογίας, εἰς τὸ ἀνέφικτον καὶ ἀκατάληπτον ὑποφέρει καὶ αὐτά.*

89) Sext. Math. VII, 345 .. *καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες.* Auch *λόγοι* und *τόποι* genannt, ib. 36. Aristocl. b. Euseb. l. l. 760, b *ὁπόταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα* (?) *διεξίῃ τρόπους· κατὰ τοσούτους γε ἀποφαίνειν ἄδηλα τά πράγματα πεπείραται.*

90) Sie werden von Aristokles a. a. O. zum Behuf der Widerlegung kurz berücksichtigt, von Diog. IX, 79 sqq. bestimmter angegeben, von Sext. Hypot. I, 36 sqq. sehr ausführlich erörtert. vgl. Math. VII, 346.

91) Sext. Hyp. 36 *ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγήν.* 40 *τοῦτο δὲ ἐπιλογιζόμεθα ἔκ τε τῆς περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διαφορᾶς καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰς συστάσεις τῶν σωμάτων παραλλαγῆς.* Diog. 79 *πρῶτος (τρόπος) ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζῴων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν.*

und ohne Grund ihnen die innerlich wirkende wie die sich äußernde Vernunft abgesprochen und dem Menschen allein vorbehalten werde[92]), der Mensch daher auch nicht berechtigt sei, sich eine von der thierischen verschiedene Auffassungs- und Vorstellungsweise zuzueignen. 2) gleiche Verschiedenheit finden wir auch unter den Menschen rücksichtlich der Seele und des Leibes, mithin auch unter ihren Vorstellungen und Strebungen, wie Sextus mit dem Aufwande vieler Beispiele zeigt und daraus den Schluß zieht, daß die Vorstellungen und Annahmen des Einen denen des Andren vorzuziehn, durchaus willkürlich sei[93]). Oder soll etwa der erträumte Weise die wahren von den falschen Vorstellungen unterscheiden, so ist 3) zu erwägen, wie die verschiedenen Sinne uns die Gegenstände in ganz verschiedener Weise erscheinen lassen und von diesen verschiedenartig berührt werden, wie der Blind- und Taubgeborene keine Vorstellung von andren Eigenschaften der Dinge haben kann außer denen, die er durch die drei andren Sinne wahrnimmt, und daß die Dinge ganz wohl Eigenschaften haben können, für die uns der Sinn fehlt; oder daß, auch wenn unsre Sinne die Eigenschaften der Dinge auffassen sollten, wir doch nicht zu entscheiden vermöchten, in welcher der von uns aufgefaßten Eigenschaften das Wesen der Dinge bestehe; und eben so wenig vermag die Vernunft es zu entscheiden[94]). 4) Wie verschieden sind auch unsre Wahrnehmungen und Vorstellungen nach Verschiedenheit unsrer Zustände, der natürlichen und abnormen, gesunden oder kranken, im Wachen und Schlafen, je nachdem wir still stehn oder uns bewegen, hungrig oder gesättigt sind, trunken oder nüchtern, lieben oder hassen, nach

---

92) Sext. 65 ὁ μὲν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικὸς λόγος. Das hierher Gehörige von Diogenes nicht berührt; für das Vorangegangene ähnliche, jedoch wenigere Beispiele angeführt.

93) Sext. 36 ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν. 79 sqq. Diog. 80 ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ ἰδιοσυγκρισίας.

94) Sext. 36 ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς. 90 sqq. Diog. 81 τρίτος ὁ παρὰ τὰς τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφοράς.

Maßgabe vorangehender Zustände, des Muthes und der Furcht, des Kummers oder der Freude. Welche solcher Zustände sollen wir für maßgebend halten, welche nicht? woher ein Kriterium zur Entscheidung nehmen, oder wie ohne Kriterium entscheiden[95])? 5) Ebenso verschieden sind unsre Vorstellungen, je nach Verschiedenheit der Entfernung in welcher, des Orts an welchem wir sie auffassen, und ihrer Lage. Auch hier vermögen wir nicht unter ihnen zu entscheiden, sei es mit Beweisführung, die ins Unendliche geht, oder ohne dieselbe[96]). 6) Auch werden die Gegenstände nie rein für sich wahrgenommen, sondern immer theils durch ein äußeres Medium, wie Luft, Wasser u. s. w., theils durch ein in unsren Sinnenwerkzeugen sich findendes, wodurch die Art der Wahrnehmung bedingt wird; und selbst unserem hinzutretenden Denken (*διάνοια*) möchte ein solches Medium eignen, auch abgesehn davon daß die ihm die Vorstellungen zuführenden Sinne täuschen[97]). 7) Nach Verschiedenheit der Zusammensetzung und Qualität der Dinge erscheinen sie uns und wirken sie auf uns anders. So erscheinen die Theilchen des Ziegenhorns weiß, das ganze schwarz, umgekehrt die Silbertheilchen schwarz, das Silberstück weiß u. s. w.[98]). 8) Was schon bisher im Einzelnen sich gezeigt hat, gilt ganz allgemein, daß alles Seiende oder vielmehr uns Erscheinende, stets nur in Beziehung auf ein Andres aufgefaßt wird, theils im Verhältniß des

---

95) Sext. 36 *τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις.* 100 *περιστάσεις λεγόντων ἡμῶν τὰς διαθέσεις . . .(καὶ) προσδιαθέσεις,* Diog. 82 *ὁ παρὰ τὰς διαθέσεις καὶ κοινῶς παραλλαγάς.* Es kommen einige Beispiele hinzu.

96) Sext. 36 *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.* 128 sqq. Diog. 85 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ἀποστάσεις καὶ ποιὰς θέσεις καὶ τοὺς τόπους καὶ τὰ ἐν τοῖς τόποις.*

97) Sext. 36 *ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας.* 124 sqq. *ἐπιμιγάς.* Diog. 84 *ὁ παρὰ τὰς μίξεις καὶ κοινωνίας, καθ' ὃν εἰλικρινῶς οὐδὲν καθ' αὑτὸ φαίνεται.*

98) Sext. 37 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων.* 129 sqq. Diog. 86 *ὄγδοος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ ποιότητας αὐτῶν κτλ.*

auffassenden Subjekt zu dem aufgefaßten Gegenstande, theils rücksichtlich Dessen was zugleich mit dem Gegenstande zu unsrem Bewußtsein gelangt (*τὰ συνθεωρούμενα*). Wie vermöchten wir da zu sagen was jeder der Gegenstände an sich sei, abgesehn von diesen Beziehungen[99]? 9) Wie verschieden ist auch der Eindruck den Gegenstände und Erscheinungen hervorrufen, je nachdem wir häufig oder selten ihnen begegnen, und wie vermöchten wir anzugeben was Jedes unabhängig von diesem Umstande sei[100]. 10) endlich werden die Erscheinungen, mithin auch unsre Vorstellungen von ihnen, bedingt durch die Verschiedenheit der Lebensführung (*διαγωγή*), der Sitte, der Gesetze, des mythologischen Glaubens, der dogmatischen Annahmen, und diese unsre Auffassung beherrschenden Verschiedenheiten sind wiederum oft im Widerstreit mit einander begriffen; so daß wir immer nur zu sagen vermögen, wie uns in Folge unsrer Lebensführung, Sitte u. s. w. die Gegenstände erscheinen, nicht was sie ihrer Natur nach seien[101]. Ueber die Reihenfolge dieser Zweifelsgründe fand unter den Berichterstattern einige unerhebliche Verschiedenheit statt; Sextus scheint dem Aenesidemus sich angeschlossen zu haben, Phavorinus und Diogenes weichen von ihnen ab, ohne unter einander einstimmig zu sein[102]. Sextus führt die zehn Zweifelsgründe auf drei Hauptgesichtspunkte zurück, die des Subjekts (*κρίνων*), des Objekts (*κρινόμενον*), Verbindung von beiden (*ἐξ ἀμφοῖν*), und ordnet die ersten vier der Auffassung des Subjekts oder des Auffassenden unter, da dieses ent-

---

99) Sext. 37 *ὄγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι*. 135 sqq. Diog. 87 *δέκατος ὁ παρὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν*.

100) Sext. 37 *ἔννατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις*. 141 sqq. Diog. 87 *ἔννατος ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ἢ ξένον ἢ σπάνιον*.

101) Sext. 37 *δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις*. 145 sqq. Diog. 83 *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς ἐθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις*.

102) Diog. 87 *τὸν ἔννατον Φαβωρῖνος ὄγδοον, Σέξτος δὲ καὶ Αἰνεσίδημος δέκατον· ἀλλὰ καὶ τὸν δέκατον Σέξτος ὄγδοόν φησι, Φαβωρῖνος δὲ ἔννατον*. vgl. Anm. 96. 98. 101.

weder überhaupt als lebendes Wesen oder als Mensch oder als Sinnenwahrnehmung oder als solche in Bezug auf die Verhältnisse (ἐν περιστάσει) sich betrachten lasse; der Beziehung auf das Objekt soll der siebente und zehnte, dem Verhältniß von beiden zu einander der fünfte und sechste, achte und neunte untergeordnet werden. Die in diesen letzteren vorzüglich hervortretende Relativität unsrer Vorstellungen betrachtet er als den obersten, durch alle Zweifelsgründe hindurchgreifenden Gesichtspunkt [103]).

3. In ähnlicher Weise hatte Aenesidemus die Gültigkeit oder Anwendbarkeit des Begriffs der Ursächlichkeit bestritten. Die acht Zweifelsgründe, welche Sextus nach ihm aufführt, waren wahrscheinlich im fünften Buche des vorher bezeichneten Werkes enthalten. Aenesidemus macht geltend daß die in dem nicht zur Erscheinung Gelangenden (ἐν ἀφανέσιν) versirende Ursächlichkeit in den Erscheinnngen keine entsprechende Bestätigung finde, und 2) man wähne sie in einer bestimmten Weise zu finden, obgleich sie für den jedesmal vorliegenden Fall in mannichfacher Weise sich fassen lasse; 3) daß man für das in bestimmter Ordnung Erfolgende Ursachen angebe, in denen keine Ordnnng (entsprechende Abfolge) erscheine; 4) indem man das Erscheinende fasse wie es werde, wähne man auch das Nichterscheinende aufgefaßt zu haben, wie es werde, da es doch vielleicht in ähnlicher Weise wie das Erscheinende, vielleicht auch in andrer eigenthümlicher Weise (ἰδιαζόντως) sich begebe. 5) bestimme man die Ursache in Folge der eignen Voraussetzungen über die Grundbestandtheile, nicht nach gemeinsamen und anerkannten Methoden (ἔφοδοι). 6) ergreife man oft das den eignen Voraussetzungen Entsprechende und beseitige was denselben widerspreche, obgleich es den gleichen Grad der Wahrscheinlichkeit habe; ja 7) man stelle oft Ursachen hin, die nicht nur den Erscheinungen, sondern auch den eignen Voraussetzungen widersprächen, und 8) man erkläre häufig die mit Schwierigkeiten umgebenen Erscheinungen und Probleme durch nicht minder schwierige Annahmen [104]). Ohne also

103) Sext. 138.

104) Sext. 180 καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὀκτὼ τρόπους παραδίδωσι

in Untersuchungen über Grund und Gültigkeit des Begriffs der Ursächlichkeit einzugehn, entwickelte Aenesidemus, wahrscheinlich mit durchgängiger für uns verlorener Berücksichtigung entsprechender Annahmen der dogmatischen Philosophie, die Schwierigkeiten, die der Anwendung des Begriffs entgegentreten, und wohl würde die Untersuchung der Mühe sich lohnen, ob oder wie weit die der Skepsis huldigenden sogenannten empirischen Aerzte solchen Schwierigkeiten zu begegnen bestrebt gewesen seien. Von den übrigen Bestandtheilen der aenesidemischen Skepsis vermögen wir aus den vereinzelten Angaben kein treues Bild von den ursprünglichen Sätzen derselben zu entwerfen, wie wahrscheinlich auch daß Sextus das Beste in seinem weitläufigen Werke ihr entlehnt habe. Er erkennt auch an, in der Beweisführung daß das Wahre weder sinnlich wahrnehmbar noch durchs Denken zu ergreifen, noch beides zugleich, noch keins von beiden sein könne, dem Aenesidemus, vielleicht dem zweiten Buche jener pyrrhonischen Bücher, zu folgen [105]). Ebenso gedenkt er seiner rücksichtlich der Aporien gegen die Denkbarkeit des Werdens, denen zufolge weder ein Körperliches aus einem Körperlichen, noch ein Unkörperliches aus einem Unkörperlichen, noch auch Unkörperliches aus einem Körperlichen oder umgekehrt dieses aus jenem, sollte werden können [106]).

4. Der Schärfe seiner Skepsis ohngeachtet, welcher zufolge wir lediglich um unsre subjektiven Erscheinungen wissen sollen, sah Aenesidemus sich doch nach einem objektiven Grunde derselben um und glaubte ihn in der herakliteischen Lehre vom ewigen stetigen Werden zu finden. Wahrscheinlich hat er dieses Gegenbild seiner

---

καθ' οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι.

105) Sext. Math. VIII, 40 *δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. κτλ.*

106) Sext. Math. IX, 218 ... *ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐχρῆτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις κτλ.* bis 227. vgl. unten S. 225 ff. Wahrscheinlich entlehnt Sextus hier aus dem zweiten Buche der pyrrhonischen Entwickelungen.

Skepsis in einer besonderen Schrift entwickelt [107]); in der bisher berücksichtigten konnte sich Nichts davon finden. Auch hier müssen wir die Dürftigkeit unsrer Quellen beklagen. Aenesidemus hatte also die Skepsis als Weg zur herakltitischen Philosophie bezeichnet und damit ausgesagt daß Entgegengesetztes an Demselbigen nicht nur erscheine sondern sei, Entgegengesetztes stets in einander übergehe; jedoch um zu letzterer Entscheidung zu gelangen, müsse man erstere vorher festgestellt haben [108]). Ferner hatte er behauptet der Theil sei zugleich verschieden vom Ganzen und mit ihm identisch; die Wesenheit sei ein Ganzes in Bezug auf die Welt, ein Theil rücksichtlich des besonderen lebenden Wesens, wenn dieses nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Ganze aufgefaßt werde [109]), In demselben Sinne scheint er auch die Zeit und die Zahlen auf das Seiende, die Wesenheit oder den ersten Körper zurückgeführt und die Größen der Zeiten, sowie die Summen (*κεφάλαια*) der Zahlen für bloße Vervielfältigungen der Wesenheit, jenachdem sie als das Jetzt oder als Monade betrachtet werde, gehalten zu haben [110]). Für die Wesenheit oder den ersten Körper aber hielt er

---

107) Sext. Math. VII, 349 *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.* vgl. VIII, 8. IX, 337. X, 216.

108) Sext. Hypot. I, 210 . . *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι κτλ.*

109) Sext. Phys. IX, 337 *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτὸν κτλ.*

110) Sext. Math. X, 216 *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰν. κ. τ. Ἡρ. μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος . . . τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥτις ἐστὶ σωματική, τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολλαπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι. κτλ.* Die zwischengeschobene Erwähnung einer *πρώτη εἰσαγωγή*, worin die einfachen Aussagen (*ἁπλαῖ λέξεις*, d. h. die *μέρη τοῦ λόγου*) auf sechs Dinge (*κατὰ ἓξ πραγμάτων*) zurückgeführt seien, — wage ich nicht zu deuten. — vgl. Hypot. III, 138.

die Luft[111]), — mit welchen näheren Bestimmungen, wird nicht hinzugefügt.

Dieses Urwesen muß er zugleich als geistig oder Weltbewußtsein bezeichnet haben, da er im Anschluß an Heraklit, vom Denken (διάνοια) behauptet, es finde sich nicht in dem (begrenzten) Körper und falle dennoch mit den Sinnenwahrnehmungen zusammen[112]). Wenn er zwei oberste Gattungen der Bewegungen unterschied, die den Ort und die den Stoff verändernde (μεταβατικὴ und μεταβλητικὴ)[113]), so sollten sie vermuthlich an die Stelle des heraklitischen Weges nach Unten und nach Oben treten; aber nähere Angaben darüber, sowie über andere Hauptpunkte dieser Theorie, fehlen uns. Auch die Art, wie er zu derselben von seiner Skepsis überleitete, kennen wir nicht. Nur so viel dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen, daß die Uebereinstimmung der einen mit der andern nachzuweisen er durchgängig bestrebt gewesen sein werde, d. h. durchgängig zu zeigen, wie die gänzliche Relativität aller unsrer Vorstellungen auch in der Welt der Objekte sich bewähre, die ihnen vorauszusetzen man nicht umhin könne, und wie man auf diese Weise auf die Theorie des Heraklit zurückgeführt werde, welche durch die Voraussetzung des ewigen stetigen Flusses der Dinge, die Anwendung eben der schwierigsten und zweifelhaftesten Begriffe beseitige, — die beharrlichen Formen des Seienden, der Ursächlichkeit, des Gegensatzes von Gut und Böse u. s. f. Auch der Sonderung von Denken und sinnlicher Wahrnehmung, vom Ganzen und Theilen mochte er sich versichert halten auf diese Art entgehn zu können und dogmatisch nur die höchst bewegliche und veränderliche Natur des Urwesens vorausgesetzt zu haben, alle übrigen Bestimmungen durch die unmittelbaren subjektiven Erscheinungen rechtfertigen zu können. Endlich unterschied er noch das Allen gemeinsam Erscheinende von Dem was dem einzelnen Subjekte erscheine und hielt ersteres, im Unterschiede von letzterem für wahr, indem er der ge-

111) Sext. Math. X, 233.
112) Id. VII, 349 sq.
113) Id. X, 38.

meinsamen Meinung sich anschloß[114]); — freilich nicht im Einklang mit seiner gegen die neuere Akademie gerichteten Skepsis; möglich jedoch daß er dabei mindestens zunächst das stete Umschlagen der Erscheinungen in ihr Gegentheil im Sinn hatte, ohne Bezug auf begrifflich festgestellte Dogmen. So wollte er, im Gegensatz gegen die einander widerstreitenden Theorien, den Begriff des Guten auf das je die Menschen Anziehende beschränken[115]). Damit im Einklang konnte er ganz wohl als das durch Verzicht auf Wissen zu Erreichende die Lust bezeichnen, die er dann als Unerschütterlichkeit näher bestimmt haben mochte[116]).

5. Seine heraklitische Wendung der Skepsis scheint keinen Anklang gefunden zu haben[117]); wir finden vielmehr seine Nachfolger[118]) bestrebt den Schematismus der Zweifelslehre zugleich zu vereinfachen und in Bezug auf die Arten der Bewährung und Beweisführung zu ergänzen. Agrippa, unter den Nachfolgern des Aenesidemus ([118]) nicht aufgeführt, wahrscheinlich weil nicht Schulhaupt, stellte, nicht in bester Ordnung, fünf Zweifelsgründe auf[119]):

114) Ib. VIII, 8 *τῶν φαινομένων ... τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα . . καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.*

115) ib. XI, 42 *ὡς ἄρα πάντες ἄνθρωποι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Αἰνησίδημος, ἀγαθὸν ἡγούμενοι τὸ αἱροῦν αὐτούς, ὁποῖον ἂν ποτ' ᾖ, μαχομένας ἔχουσι τὰς ἐν εἴδει περὶ αὐτοῦ κρίσεις.*

116) Aristocl. l. l. 758, d. — Diog. 107.

117) Der Ausdruck *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον*, Sext. Math. VIII, 8, entscheidet nicht dagegen.

118) s. das Verzeichniß derselben bis auf Saturninus, den Schüler des Sextus b. Diog. 115 sqq.; sie waren großentheils empirische Aerzte, wie Ritter IV. 264 f. gezeigt hat.

119) Diog. IX, 88 *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε (τρόπους) προσεισάγουσι, τόν τ' ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων κτλ.* Sext. Hyp. I, 164 *οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε κτλ.* Die Anordnung und Bezeichnung dieselbe wie b. Diog., die Erörterung ausführlicher und genauer.

den unentscheidbaren Streit der Annahmen über die Lebensverhältnisse und philosophischen Lehren; die ins Unendliche fortlaufenden und dadurch sich selber aufhebenden Reihen der Beweisführung; die Relativität unsrer Wahrnehmungen und Gedanken[120]), in denen nicht zu entscheiden sei was dem Wahrnehmenden und was dem Wahrgenommenen, den Objekten, angehöre: die Unzulässigkeit hypothetischer Voraussetzungen, um vermittelst derselben der ins Unendliche fortlaufenden Beweisführung Schranken zu setzen; die Vergeblichkeit der Cirkelbeweise (Diallelen). Es ward dann gezeigt, wie diese fünf Zweifelsgründe auf Alles was in Frage kommen könne, Anwendung litten[120]). Noch einfacher war eine, Ritter vermuthet von **Menodotus** eingeführte, Zurückführung der Zweifelsgründe auf die Zweiheit, daß alles Ergriffene entweder durch sich selber oder durch ein Andres ergriffen werden müsse. Ersteres sollte aus dem Widerstreit der Physiker über alles Sinnlichwahrnehmbare und Denkbare widerlegt werden, welcher weder durch ein sinnlichwahrnehmbares noch ein denkbares Kriterium zu schlichten sei; letzteres, weil eben darum jede Beweisführung entweder im Kreisverfahren sich bewegen oder ins Unendliche verlaufen müsse, und Berufung auf Zeichen eben so wenig ihren Zweck erreichen könne[121]).

B. 1. Die ganze Errungenschaft der alten Skepsis faßt Sextus, der empirische oder methodische Arzt, wahrscheinlich zu Anfang des dritten Jahrhunderts[122]), in seinen weitschichtigen Werken zusam-

---

120) Sext. Hyp. I, 177 ἀλλὰ καὶ πρός τί ἐστι τὰ νοητά.

121) Menodotus wird von Pseudo Galen. Introduct. c. 4 erwähnt und von Sext. Hypot. I, 222 in Folge der mit Recht in den Text aufgenommenen Conjektur des Fabricius, mit dem Aenesidemus zugleich als einer der vorzüglichsten Vorsteher der Skeptiker genannt, vgl. Ritter IV, 286. — Sext. l. l. I, 178 παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους. sqq.

122) Diog. IX, 116 Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οὗ καὶ τὰ δέκα (ἕνδεκα?) τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα. Er selber würde sich lieber μεθοδικὸς genannt haben, Hypot. I, 236 sqq. — Herodotus wird in einer der späteren Schriften des Galenus erwähnt, **nicht** Sextus, der selber die Neuplatoniker noch nicht kennt. Daher die angegebene Zeitbestimmung. vgl. Ritter IV, 274 ff.

men, deren ersteres die Umrisse (*ὑποτυπώσεις*) der pyrrhonischen Skepsis in drei Büchern enthält, das zweite oder zweite und dritte in sechs Büchern (*πρὸς Μαθηματικούς*) die Grundsätze der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie und Musik bestreitet, während fünf gegen die Lehren der dogmatischen Philosophie (*πρὸς Δογματικούς*) in der Logik (VII u. VIII), Physik (IX u. X) und Ethik (XI) gerichtet sind [123]. Besonders diese letztere Abtheilung ist reich an zuverlässigen Angaben über die kritisirten philosophischen Lehren und namentlich wichtig für Kenntniß des immer noch vorzugsweise berücksichtigten stoischen Lehrgebäudes. Doch entschädigt uns der Besitz der Werke des Sextus wohl nur in geringem Maße für den Verlust der änesidemischen Bücher. Ohne eignen Erfindungsgeist hat er die Leistungen der vorangegangenen Skepsis mit großem Fleiß, aber ohne Unterscheidung des Bedeutenden vom Unbedeutenden, sehr weitschweifig, mit vielen Wiederholungen und keineswegs in bester Ordnung zusammengestellt.

2. Wir übergehn was Sextus über den Begriff der pyrrhonischen Skepsis und ihren Unterschied von der akademischen sagt. Er folgt augenscheinlich dem Aenesidemus, und selbst kühne Ausdrücke, wie, die Skepsis gleiche dem Feuer, welches den brennbaren Stoff und sich selber verzehre [124]), mögen diesem seinem hervorragenden Vorgänger entlehnt sein.

---

123) Schon Diogenes (116) scheint die Verbindung der beiden Schriften (*πρὸς Μαθηματ.* und *πρὸς Δογματ.*) zu einem Werke gekannt, Sextus sie zu sondern beabsichtigt zu haben, s. den Schluß des Buches VII und den Anfang von VIII. Auf ein verlorenes Werk ist Sext. Math. VII, 202 *ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν* zu beziehn; wogegen die Erwähnung seiner *σκεπτικὰ* oder *Πυῤῥώνεια ὑπομνήματα*, ib. VI, 52. 58 keinen sicheren Schluß auf andre als die vorhandenen Schriften zuzulassen scheint.

124) Sext. Math. VIII, 480. Aehnliches von reinigenden Arzneimitteln, die sich selber und zugleich den nachtheiligen Stoff fortschafften, s. Hypot. I, 206. II, 188.

Sextus beginnt die Grundlinien der pyrrhonischen Skepsis mit der Frage, ob überhaupt ein Kriterium denkbar sei; in der ausführlichen Widerlegung der Logiker stellt er eine ausführliche historische Erörterung der verschiedenen Annahmen der griechischen Philosophen über das Kriterium voran und kommt dann am Schlusse der ersten Reihe der hierher gehörigen Untersuchungen auf jene allgemeine Frage zurück. Wir folgen in dieser Beziehung den Grundlinien, um demnächst vorzugsweise den logischen Büchern uns anzuschließen. Wie sollte es, fragt er, ein Kriterium geben, da wenn nicht als solches erwiesen, es eine bloße Voraussetzung ist, und soll es erwiesen werden, ein Kriterium für die Beweisführung erforderlich wäre, also entweder es ins Unendliche hin eines Beweises bedürfte, oder man in Kreisverfahren sich verwickeln müßte[125]). Dieselbe Zurückführung auf Kreisverfahren und ins Unendliche verlaufenden Beweis wird dann auch in der Folge häufig genug angewendet. Das Kriterium aber setzt ein es feststellendes und anwendendes Subjekt, eine es feststellende und anwendende Thätigkeit desselben und eine ihm entsprechende Form, eine Bestimmtheit desselben, voraus. Nach dieser dreifachen Rücksicht (des ὑφ' οὗ, δι' οὗ und καθ' ὅ) und mit vielen unvermeidlichen Wiederholungen[126]), wird dann die Widerlegung der Möglichkeit eines stichhaltigen Kriteriums durchgeführt. Sagt man, der Mensch sei Kriterium, so fragt sich ob der einzelne und welcher? oder welche Mehrheit der Menschen? — Und was ist der Mensch? Die aufgestellten Begriffsbestimmungen geben nur an was ihm zukommt (τὰ συμβεβηκότα), nicht seine Wesenheit, welche weder in dem von ihm untrennbar Zukommenden, noch in wechselnden Prädikaten sich finden kann[127]). Wie könnte auch der Mensch (seiner

125) Sext. Hypot. II, 20 sqq. Math. VII, 261 sqq.

126) Math. VII, 263 οἶμαι γὰρ ὡς τούτου (τοῦ ὑφ' οὗ) προαπορηθέντος οὐδὲν ἔτι δεήσει περιττότερον περὶ τῶν ἄλλων κριτηρίων λέγειν, vgl. Hyp. II, 47. Doch geht Sextus mit fast gleicher Weitschweifigkeit auch auf die Durchführung der beiden andren Beziehungen ein.

127) Hypot. II, 22 sqq. Math. 269—283.

Wesenheit nach) erkennbar sein? Sollte der ganze Mensch sich selbst erkennen und ganz von sich erkannt werden, so würde Erkennendes und Erkanntes zusammenfallen[128]). Der Mensch soll aus drei Theilen bestehn, aus Körper oder Masse (*ὄγκος*), Sinnen und Verstand (*διάνοια*). Der Körper vermag, da er vernunftlos und taub ist, weder die Sinne noch den Verstand zu erkennen, müßte er ja sonst zu Sinn und Verstand werden. Auch die Sinne, die nur leidend Eindrücke empfangen, können weder den Körper noch den Verstand erkennen. Vom Körper fassen sie nur das ihm Zukommende (*συμβεβηκότα*) auf, nicht das diesem zu Grunde liegende, die Wesenheit, und auch die Zusammenfassung der Mannichfaltigkeit des Zukommenden, ist Sache eines vernünftigen Vermögens, nicht des vernunftlosen Sinnes; ja sogar das einzelne Zukommende, wie die Länge, die Tiefe, selbst die Farbe vermag das Auge nicht zu ergreifen, und eben so verhält sichs mit den Wahrnehmungen der übrigen Sinne; jeder weiß nur um die ihm eigenthümlichen Empfindungen; auch sie ergreifen die körperliche Masse nicht, und eben so wenig sich selber, oder ein Sinn den andren, das Auge das Gehör u. s. w.[129]). Soll endlich der Verstand den Körper, die Sinne und sich selber ergreifen, wie die Dogmatiker sagen, so fragt sich, ob er mit Eins den Körper ergreifen wird, oder durch Zusammensetzung der Theile desselben? wenn letzteres (auf ersteres verzichtet man selber), so müßte er um das Vernunftlose zu fassen, selber vernunftlos werden; und ebenso um die vernunftlosen Sinne zu ergreifen, selber zum Sinn werden. Oder, sagt man, Ein und dasselbe sei Sinn und Verstand, nur in verschiedener Beziehung, so fragt sich wie es, sofern es Geist ist, sich ergreife, sofern es

---

128) Math. 284—286. Hypot. 27 etwas anders: *τά τε κείμενα ἐν τῷ ὅρῳ συμβεβηκότα ἤτοι κατ' ἐνέργειαν λέγουσιν ἢ δυνάμει κτλ.* Jedoch ib. 30 *τὰ συμβεβηκότα τινὶ ἕτερά ἐστιν ἐκείνου ᾧ συμβέβηκεν.*

129) Math. 287—302. Hypot. 29 dagegen nur Zweitheilung: *συνέστηκε μὲν γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.* ib. 48 jedoch *αἴσθησις* und *διάνοια* gesondert.

Sinn ist[130]). Auch sich selber erkennt der Verstand nicht, weder als Ganzes noch durch einen einzelnen Theil; ersteres nicht, weil sonst wiederum Ergreifendes und Ergriffenes, Subjekt und Objekt, zusammenfallen müßte; letzteres nicht; denn wie soll der Theil sich selber ergreifen? wenn als Ganzes, so bleibt abermals kein Gesuchtes oder Objekt; wenn durch einen Theil seiner selber, so ergibt sich Rückgang ins Unendliche und kein Anfang des Ergreifens. Auch müßte, wenn der Geist sich selber ergriffe, er zugleich den Ort, worin er sich findet, ergreifen; und woher da die verschiedenen Annahmen der Dogmatiker über den Ort des Geistes[131])? Allgemein faßlicher ergibt sich noch daß der Mensch nicht Kriterium der Wahrheit sei, wenn man erwägt daß jeder der Dogmatiker, im Gegensatz gegen die übrigen, sich dafür ausgibt, und da jede bloße Aussage Nichts vor der Andrer voraus hat, er entweder einen Beweis führen muß, der die Gültigkeit des Kriteriums schon voraussetzt, oder Ueberlegenheit, sei es an Alter oder Sorgfalt der Forschung oder an Einsicht und Verstand oder an Zahl der Anhänger, für sich geltend zu machen hat: eine Ueberlegenheit die von allen Uebrigen natürlich nicht anerkannt werden kann. Auch sagt ja jeder nur aus was ihm so scheint und Dem werden Andre mit gleichem Recht entgegensetzen was ihnen scheint. Oder, um es kurz auszudrücken: die bloße Aussage als unbewährt (ἀνεπίκριτον), ist unbeglaubigt und der Versuch der Bewährung oder Beweisführung setzt schon die Anerkennung des Kriteriums, also wiederum einen Rückgang ins Unendliche, voraus[132]).

Fragen wir nun b) durch welche Thätigkeit oder welches Vermögen der Mensch das Wahre finden solle, ob allein durch die Sinne, oder allein durch den Verstand, oder durch beides zugleich. Ergibt sich nun, daß der Mensch in keiner dieser Weisen das Wahre zu finden vermag, so auch daß seine Natur nicht im Stande

---

130) Math. 303—309. Hypot. 47 sqq.
131) Math. 310—313. vgl. Hypot. 58 sqq.
132) Math. 314—342.

ist es zu erreichen[133]). Die Sinne vermögen nur die einzelnen Eindrücke aufzufassen, nicht sie zu einer Einheit zu verbinden und den ihnen entsprechenden Gegenstand zu ergreifen; dazu täuschen sie vielfach und widerstreiten einander[134]). Wäre der Verstand Erkenner (ἐπιγνώμων) des Wahren, so müßte er vorher sich selber erkennen. Daß er das nicht vermag, zeigen die einander widersprechenden Behauptungen über seine Wesenheit und seinen Sitz. Auch gibt es verschiedene unter einander uneinige Arten oder Weisen des Verstandes, und die zwischen ihm und den Dingen, wie man annimmt, befindlichen Sinne, verhindern ihn zu ergreifen[135]). Was aber von den Sinnen und dem Verstande je für sich gilt, gilt auch von ihrer Vereinigung[136]). Oder, sagt man, beide wirkten, ohne daß das Seelenwesen getheilt wäre, nur in je besonderer Weise zusammen, die vernünftige Seite werde von dem Denkbaren bewegt, die vernunftlose ergreife das Sinnlichwahrnehmbare, so läßt man außer Acht daß je eine doch ihrem Vermögen nach von der andren sich unterscheide. Soll nun etwa der Verstand durch die Sinnenporen hindurch und ohne dazwischen tretende Sinnenwahrnehmungen auf die äußeren Gegenstände (unmittelbar) treffen, so fragt sich wie er diese als an sich evident (ἐναργές) ergreifen könne, da Nichts durch sich selber, sondern Alles in Folge eines von dem sie Bewirkenden verschiedenen Affektes ergriffen wird und eben darum das Bewirkende (der äußere Gegenstand) uns stets unerkennbar bleibt[137]). Endlich müßte man auch zur Beantwortung der vorliegenden Frage, zuerst den Streit unter den Philosophen entscheiden, ob alle Erscheinungen oder keine oder ob sie theilweise wahr seien, und dazu bedürfte es eines Kriteriums[138]).

Möchte nun auch zugestanden werden daß der Mensch, sei es

---

133) Math. 343. vgl. Hyp. 48.
134) Math. 344 sqq. vgl. Hyp. 49 sqq.
135) Math. 348 sqq. vgl. Hyp. 57 sqq.
136) Math. 354 sqq. vgl. Hyp. 63 sqq.
137) Math. 359 sqq.
138) Math. 369.

vermöge der Sinne oder des Verstandes oder beider zugleich Kriterium der Wahrheit sei, so fragt sich noch c), wie sichs mit der Form des Kriteriums, d. h. der Vorstellung, verhalte[139]). Schon der Begriff derselben ist weder nach der einen noch nach der andren Erklärung der Stoiker denkbar[140]). Ferner da weder alle noch gar keine der Vorstellungen wahr sein können (und im Grunde gilt das Eine dem Andren gleich)[141]), mithin einige wahr, andre falsch sein werden, so fragt sich, durch welches Kriterium die einen von den andren unterscheiden? Die stoische Annahme, die ergreifenden Vorstellungen seien die wahren, wird mit den Gegengründen des Karneades widerlegt, und dann gegen die akademische Unterscheidung wahrscheinlicher und unwahrscheinlicher Vorstellungen, ich denke nach Antiochus, geltend gemacht daß soll sie blos zur Lebensführung (ἡ τοῦ βίου διεξαγωγή) dienen, es doch der Prüfung bedürfe, weshalb die eine eine wahrscheinliche, die andre eine durchgegangene (διεξωδευμένη) und unveräußerliche (ἀπερίσπαστος) sei. Soll sie aber Anwendung auf Auffindung des Wahren leiden, so setzt die wahrscheinliche schon die höhere Stufe der vollständig durchgegangenen voraus, da jede Lücke in der Prüfung die Erkenntniß der Wahrheit aufhebt, und da wird, gleich wie der ergreifbaren Vorstellung, so auch der durchgegangenen wahrscheinlichen einiges Falsche sich anhängen, so daß auch hier ein Kriterium sich als nicht nachweislich ergibt[142]).

Wie aber, fragt sich zum Schluß, kann der Skeptiker behaupten daß es kein Kriterium gebe, ohne entweder eine unbegründete Meinung aufzustellen, oder bei der Begründung doch wiederum ein Kriterium vorauszusetzen?[143]). Doch wir behalten das hierher

---

139) Math. 370 οὔτε γὰρ ἡ αἴσθησις οὔτε ὁ νοῦς δίχα τοῦ φανταστικῶς ἑτεροιοῦσθαι δύναταί τισιν ἐπιβάλλειν.

140) Math. 372 ἤτοι κατ' ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν τύπωσίς ἐστιν . . . ἢ κατὰ ψιλὴν ἑτεροίωσιν γίνεται. bis 387.

141) Math. 388 sqq. 398 ἰσοδυναμεῖ γὰρ τῷ πάσας εἶναι ἀληθεῖς καὶ τὸ πάσας εἶναι ψευδεῖς. — vgl. Hypot. 70 sqq. — 78.

142) Math. 401—439.

143) ib. 440—445. vgl. Hyp. 79.

Gehörige der demnächstigen Erörterung des Standpunktes der Skepsis vor.

3. Nach dieser ausführlichen Bestreitung der Möglichkeit ein Kriterium zu finden, soll nun auch noch als Anhang (*ἐξ ἐπιμέτρου*) der Begriff des Wahren beseitigt werden. Auch hier wird der Widerstreit der Dogmatiker rücksichtlich desselben vorangestellt[144]) und dann der skeptische Angriff des Begriffs theils allgemein theils in Beziehung auf die besonderen Fassungsweisen desselben geführt[145]). In ersterer Rücksicht soll gezeigt werden a) daß das Wahre weder ein Erscheinendes, noch ein Verborgenes (*ἄδηλον*), noch theils Erscheinendes theils Verborgenes sein könne. Ersteres nicht, da nicht alles Erscheinende wahr sei und eben so wenig Einiges, weil das zur Auswahl erforderliche Kriterium weder im Erscheinenden noch im Verborgenen gefunden werden könne. In ähnlicher Weise wird gezeigt daß das Wahre auch nichts Verborgenes, oder ein theils Verborgenes theils Offenbares sein könne[146]). Der besonderen auf die einzelnen Auffassungsweisen des Wahren gerichteten Betrachtung vorgreifend will dann Sextus zeigen daß es auch nicht in dem (stoischen) Etwas gefunden werde[147]). Dazu soll das Wahre weder in seiner ursprünglichen Bestimmtheit noch als ein Beziehungsweises sich nachweisen lassen[148]), und eben so, wie mit der Argumentation des Aenesidemus gezeigt wird, weder als ein Sinnlichwahrnehmbares noch als ein Intelligibeles, und nicht beides zugleich oder weder das eine noch andre[149]). Auch hier kehren die bekannten Gründe zurück; doch begreift man nicht recht, warum Sextus neben diesem aenesidemischen Gegensatz noch

---

144) Math. VIII, 1—13. vgl. Hyp. II, 80 sqq.

145) ib. 14 *κοινότερον πρὸς πάσας τὰς ἐκκειμένας στάσεις* und *ἰδιαίτερον πρὸς ἑκάστην.* vgl. Hyp. 84.

146) Math. VIII, 14—31. vgl. Hyp. 85. 88—94.

147) Math. 32—36. vgl. Hyp. 86 sq.

148) Math. 37 *καὶ μὴν τὸ ἀληθὲς ἤτοι τῶν κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει ἐστὶν ἢ τῶν πρός τι κτλ.* — ib. 39.

149) Math. 40—47.

den seinigen vom Erscheinenden und Verborgenen hat durchführen mögen. Endlich sollen auch noch die Widersprüche hervorgehoben werden, in die man sich verwickele, wenn man das Wahre nach einer von ihm verschiedenen Ursache fassen, oder das Glaubliche (*τὸ πιθανόν*) an die Stelle des Wahren setzen wolle[150]. Auch hier mußte man zu ähnlichen Waffen der Bekämpfung seine Zuflucht nehmen.

Nicht minder verhält sichs so in dem zweiten auf Beseitigung der besonderen Auffassungsweisen des Wahren gerichteten Abschnitte dieser Abhandlung. Sie ist umfassend genug angelegt; Sextus will die Geschichte von den Physikern an bis zu den Neueren durchgeführt haben[151]); doch ist seine Kritik ins Einzelne eingehend fast nur gegen die Stoiker gerichtet[152]). In der Bestreitung derer, welche in ihrer Geringschätzung der sinnlichen Wahrnehmungen die Sinnenwelt aufhöben, faßt er Plato mit Demokrit zusammen, ohne auf den Grund der platonischen Lehre näher einzugehn, und setzt dabei unbedenklich voraus daß alles Erkennen von sinnlicher Wahrnehmung ausgehe[153]). Den Stoikern begegnet er mit ihren eignen Waffen, mitunter in unverhüllten Sophismen; und da werden die Zurückführungen des Unterschiedes von Wahr und Falsch entweder auf das unkörperliche *λεκτόν*, oder auf die Sprache, oder auf eine Bewegung des Denkens hervorgehoben[154]), — nominalistische Versuche, wie wir sie im Mittelalter wiederfinden. Gegen die Wahres oder Falsches behauptende Aussage, das Axiom oder Urtheil, wird eingewendet daß sichs in seiner vorausgesetzten Unterscheidung von den es aussprechenden Worten und den ihnen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen nicht sondern lasse, und nicht ohne Beimischung

---

150) Math. 48—54.

151) Math. VIII, 1 *συναποδόντες δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν φυσικῶν μέχρι τῶν νεωτέρων καταγομένην ἱστορίαν.*

152) Hypot. I, 65 *κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.*

153) Math. VIII, 56. — 62.

154) Math. 69.

von Sophismen, daß es als unkörperlich weder Zusammensetzung noch Trennung verstatte; ferner daß die stoische Unterscheidung des wahren und falschen Urtheils nicht haltbar sei, und dergleichen mehr[155]. Nicht minder wird die stoische Lehre von den zusammengesetzten Urtheilen einer scharfen Kritik unterzogen[156]. Eben so wird die Annahme zurückgewiesen der Unterschied von Wahr und Falsch beruhe lediglich auf der Sprache[157]; und nicht minder die dritte, er werde durch die Bewegung des Denkens bedingt; letzteres sofern dadurch die Wahrheit der Dinge und die Gemeinsamkeit des Wahren aufgehoben werde[158]. Darauf folgt dann die skeptische Prüfung der Lehren vom Zeichen und von der Beweisführung; denn durch sie wolle man sich den Zugang zu dem nicht unmittelbar (*αὐτόθεν*) ergreifbaren Wahren eröffnen[159].

4. An den verwickelten Abschnitten von den Zeichen und dem Beweise, in deren ersterem Sextus, jedoch mit der ihm eigenthümlichen Breite, dem Aenesidemus wiederum sich angeschlossen zu haben scheint, soll nicht wie im vorangegangenen vom Kriterium gezeigt werden, daß wir nicht zu behaupten vermöchten, die Dinge seien ihrer Natur nach wie sie uns erschienen, sondern daß wir auch aus dem Offenbaren (*πρόδηλα*) das Verborgene (*ἄδηλα*) nicht zu erschließen vermöchten; daher denn auch nur von Zeichen, die solches unternehmen, nicht von denen die Rede ist, die lediglich zur Erneuerung des früher Beachteten dienen; die letzteren sind Zeichen der

---

155) Math. 70—107. Daß er hier älteren Skeptikern folge, gibt er wiederholt zu erkennen. 75 *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως.* vgl. 85. —99. *οἱ ἀπορητικοί.*

156) Math. 108—131.

157) Math. 132—136. Sextus führt ib. 13 Epikurus und Strato als Vertreter dieser Annahme an.

158) Math. 137 *καὶ μὴν οὐδ' ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας, ὡς ὑπενόησάν τινες κτλ.* — 139. ib. 13 *ἡ μὲν ὑστάτη δόξα . . . σχολαστικῶς ἔοικε πλάττεσθαι.*

159) Math. 140 *περὶ τῶν συντιθεμένων ἐφόδων ἀπὸ τοῦ κριτηρίου πρὸς κατάληψιν τοῦ μὴ αὐτόθεν ὑποπίπτοντος ἀληθοῦς, τουτέστι τοῦ τε σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως.* vgl. Hypot. 96.

Erinnerung (ὑπομνηστικά), und sie erkennt die Skepsis als fürs Leben erforderlich an, die andren enthüllenden (ἐνδεικτικά), sollen von dogmatischen Philosophen und rationellen (λογικοί) Aerzten ersonnen sein [160]). Die Skepsis will auch hier nicht zeigen daß es schlechthin keine solche Zeichen geben könne, sondern nur daß die Bejahung und Verneinung derselben und umgekehrt, von gleichem Gewicht (ἰσοσθένεια) sei [161]). Wir fassen die ausführliche Beweisführung gegen die enthüllenden Zeichen ihren Hauptmomenten nach kurz zusammen. Zu Grunde gelegt wird die Sonderung Dessen was seinem eigenthümlichen Bestande nach (κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν) und abgesondert von Andrem (ἀπολύτως), wie die Sinnesempfindungen, und Dessen was nur in seiner Beziehung zu einem andren aufgefaßt wird (τὰ κατὰ διαφορὰν und πρός τί πως ἔχοντα oder πρός τι). Im Gebiete des Ersteren soll es keine enthüllenden Zeichen geben, wie als zugestanden von den Dogmatikern vorausgesetzt wird; im Gebiete des Letzteren nicht, weil das zugleich mit ihm Aufgefaßte nicht Zeichen des Andren sein könne, möge das Zeichen als vorher oder nachher oder zugleich mit dem Bezeichneten aufgefaßt, gesetzt werden [162]). Dasselbe ergibt sich wenn man mit einigen (Skeptikern) fragt, ob das der Erscheinung Entnommene Zeichen eines Erscheinenden oder eines Verborgenen (ἀφανές), oder auch das Verborgene Zeichen eines Erscheinenden oder eines gleichfalls Verborgenen sein solle [163]). Eben so, ob durch den Sinn oder durch den Verstand aufgefaßt, wobei denn der unter den Dogmatikern in dieser Beziehung stattfindende Streit hervorgehoben wird [164]). Aber auch angenommen, es sei sinnlich wahrnehmbar oder denkbar, so treten in Bezug auf erstere Annahme wiederum die einander widersprechenden Annahmen uns

160) Math. 156—158. Ueber den auch von den Dogmatikern anerkannten Unterschied dieser beiden Arten der Zeichen vgl. Hypot. 100. 102.

161) Math. 159 sq. vgl. Hypot. 103. 130—133.

162) Math. 161—170. vgl. Hypot. 117—120. 125.

163) Math. 171—175. vgl. Hypot. 97—100. 124. 127 sq.

164) Math. 176—182.

entgegen, ob keiner oder allen Wahrnehmungen oder einigen und andren nicht, ein Wahrnehmbares (Objekt) entspreche, und ob das sinnliche Zeichen ergreifbar sei oder nicht ergreifbar [165]). Gegen die Einrede daß ein Sinnengegenstand, wie das Feuer, je nach Verschiedenheit der Stoffe, auf welche er treffe, in verschiedener Weise wirke, wird geltend gemacht, daß es eben darum nur ein erinnerndes, nicht ein die Wesenheit desselben enthüllendes Zeichen sein könne [166]), und demnächst eingeschärft daß der Sinnengegenstand als solcher, eben weil in seiner besonderen Eigenthümlichkeit aufgefaßt, nichts Andres als sich selber bezeichne und keine Belehrung über irgend etwas Andres mit sich führe, möge dieses als der gleichen oder einer andren Gattung angehörig angenommen werden [167]). Daran knüpft sich die Schlußfolgerung des Aenesidemus: wenn das Erscheinende Allen in gleicher Weise Disponirten (*ὁμοίως διακειμένοις*) eben so (*παραπλησίως*) erscheine, die Zeichen aber nicht, so könnten sie nichts Erscheinendes (sinnlich Wahrnehmbares) sein [168]). Diese Beweisführung auf eine der keines Beweises bedürftigen stoischen Schlußformen (*ἀναπόδεικτοι*) zurückgeführt, veranlaßt zu einer Erörterung derselben [169]), in die wir hier nicht weiter eingehn können. Auch die folgende Abtheilung, welche den Beweis führen soll, daß das Zeichen eben so wenig durchs Denken erreichbar (*νοητόν*) sei, geht von einer Erörterung der Urtheilsform (*ἀξίωμα*) aus, in welcher, den Stoikern zufolge, die Nachweisung des enthüllenden Zeichens sich aussprechen sollte. Sie werden auch hier mit ihren eignen Waffen geschlagen, mit ihrer Erklärung von dem Ausgesprochenen (*λεκτόν*) als einem im Unterschiede von den bezeichnenden Worten, Bezeichneten und nichts desto weniger Unkörperlichen, mithin ihrer Annahme zufolge, weder zu wirken noch zu leiden Befähigten, so daß das dem Ausgespro-

165) Math. 183—191.
166) Math. 192—202.
167) Math. 203—214.
168) Math. 215—232.
169) Math. 233—243. vgl. Hypot. 104—116.

chenen angehörige Urtheil, als Form des Zeichens, dieses als ein in der That bezeichnendes, nicht in sich enthalten könne, auch abgesehn davon, daß, verhielte sichs so, kein der Dialektik unkundiger, davon Anwendung zu machen vermöchte, und daß da Zeichen und Bezeichnetes als gleichzeitig vorhanden vorausgesetzt würden, keins von beiden aus dem andren sich erschließen lasse[170]. Gegen die in verschiedener Weise ausgesprochene Einwendung, daß die Skeptiker, gemäß der menschlichen Natur, auch in der Bestreitung des enthüllenden Zeichens, von ihm Anwendung machten, wird das Zweifelhafte der Berufung auf das angeblich dem Menschen eigenthümliche Vermögen des Vorhersehens und der Unterschied der von der Skepsis anerkannten erinnernden von den enthüllenden Zeichen geltend gemacht[171]).

5. Damit ist denn zugleich der folgende Abschnitt, von der Beweisführung angebahnt, welche ja auch durch zugestandene Vordersätze den verhüllten Schlußsatz, mithin ein Zeichen, enthüllen will. Nach Durchmusterung der verschiedenen stoischen einfachen Schlußformen, wird das Zweifelhafte der Prämissen und die relative Natur des Beweises hervorgehoben[172]); dann untersucht, ob dem Denkakte (*ἐπίνοια*) und der Vorannahme (*πρόληψις*) auch der Bestand (*ὕπαρξις*) folge, — mit Zurückweisung des epikureischen Fangschlusses: wenn die Skeptiker dächten was Beweis sei, so erkennten sie den Bestand desselben an; wenn sie es nicht dächten, so vermöchten sie nicht zu suchen wovon sie ursprünglich keinen Gedanken hätten[173]). Dann soll nicht dieser oder jener besondere Beweis, was ins Unabsehbare führen würde, sondern das allgemeine Wesen desselben (die *γενικὴ ἀπόδειξις*) aufgehoben werden. Wie sollte, fragte sich zunächst, dieses, sei es durch sich selber oder durch andre besondere Beweise sich bewähren können? Auch hier war wiederum die Einrede eines Epikureers, des Lakoniers Demetrius zu

170) Math. 244—274.
171) Math. 275—298.
172) Math. 299—336. vgl. Hypot. 134—143.
173) Math. 337—336. vgl. Hypot. 144—158.

beseitigen [174]). Eingehender wird die Zulänglichkeit der Vordersätze, als Bedingungen eines richtigen Schlußsatzes bezweifelt. Sind sie auch dem Erscheinenden entnommen, so fragt sich, ob diesem Wirklichkeit entspreche, und das ließe sich nicht durch andres Erscheinendes, sondern nur durch die Vernunft entscheiden; so daß wenn die Vordersätze nicht offenbar sind (ἄδηλα), es auch der Schlußsatz nicht sein kann. Wollen die Dogmatiker hier mit einer Voraussetzung beginnen, so darf sie doch nur auf die der Affektion entsprechende Erscheinung, nicht auf die Wirklichkeit sich beziehn [175]). Und verhält sichs nicht so überhaupt mit den Voraussetzungen, welche die Dogmatiker ihren Beweisführungen zu Grunde legen? Ist die Voraussetzung an sich als wahr zu ergreifen, wozu denn sie den Zweifeln einer hypothetischen Form preis geben? ist sie falsch, so kann auch das aus ihr Abgeleitete nicht wahr sein. Oder soll sie, wie gesagt zu werden pflegt, durch das aus ihr Abgeleitete Kraft gewinnen (ἐῤῥῶσθαι) und sich als wahr bewähren, wie will man zeigen daß das daraus Abgeleitete wahr sei? zudem gibt man zu daß auch aus Falschem Wahres folgen könne, und jedenfalls bedarf es eines Kriteriums; man verwickelt sich in ein Kreisverfahren, und da die Beweisführung immer ein Objekt voraussetzt, worauf sie sich bezieht, so bedarf es auch dafür eines neuen Beweises, u. s. f. [176]). Zum Schluß soll durch Prüfung der stoischen Beweisformen gezeigt werden, daß nach den Voraussetzungen leicht Alles unergreifbar (ἀκατάληπτα) sein möge, besonders aber die Beweisführung selber [177]). Auch hier will die Skepsis gegen den Schein eines dogmatischen Verfahrens sich verwahren und nur darauf bestehn daß die Gründe für und gegen die Gültigkeit des

---

174) Math. 337a—356. vgl. hierzu und zu dem Folgenden Hyp. 159—203. Die Abweichungen der beiden Darstellungen von einander müssen wir hier außer Acht lassen.

175) Math. 357—368.

176) Math. 369—395.

177) Math. 396—463. vgl. Hyp. 145. 193. 198.

Beweisverfahrens von gleichem Gewicht seien[178]). Ins Einzelne dieses für Kenntniß der stoischen Dialektik wichtigen Abschnitts einzugehn, würde uns über unser Ziel hinausführen. Sehr bezeichnend aber, daß während Sextus mit großer Ausführlichkeit die stoische Lehre von den hypothetischen Urtheilen und Schlüssen durchmustert, er die aristotelische Entwickelung der kategorischen Urtheils- und Schlußformen fast unberücksichtigt läßt[179]), und zwar in einer Zeit, in welcher dieselben von den Peripatetikern sorgfältigst erörtert wurden. Aller Wahrscheinlichkeit nach folgt Sextus auch in dieser Beziehung seinen skeptischen Vorgängern.

Nur anhangsweise und in wenig erheblicher Weise wird von der Induktion und der Definition als den beiden andren Bestandtheilen der Dialektik, sowie von der Eintheilung und den Sophismen gehandelt[180]).

6. Kürzer dürfen wir uns großentheils in Bezug auf das aus den zwei physischen und dem ethischen Buche des Sextus Mitzutheilenden fassen, da ihr Inhalt noch mehr als der der logischen Bücher, der früheren Skepsis entlehnt, meisteus auf die bereits hervorgehobenen Zweifelsgründe uns zurückführt. Zwar will Sextus nicht, nach dem Beispiel des Klitomachus und des übrigen Chors der Akademiker, in fremdes Gebiet und in Durchmusterung der einzelnen Lehren eingehn, sondern nur das Entscheidendste (*κυριώτατα*) und für den inneren Zusammenhang Unentbehrlichste (*συνεκτικώτατα*) berücksichtigen, worin der Zweifel an dem Uebrigen mit enthalten sei[181]). Dennoch läßt er es an Ausführlichkeit nicht fehlen und uns ahnen, mit welcher lästigen Umständlichkeit jene Akademiker verfahren sein mochten. Nach einigen historischen Vorbemerkungen über die Sonderung wirkender (*δραστήριοι*) und

178) Math. 463—481. vgl. Hypot. 180—192.

179) Nur ganz gelegentlich werden die kategorischen Schlüsse der Peripatetiker, mit Anwendung Dessen was sich über die hypothetischen der Stoiker ergeben hatte, berührt, Hypot. II, 163—165.

180) Hypot. 204—259.

181) Math. IX, 1—3. vgl. Hypot. III, 1.

materieller Principien[182]), wendet er sich zu der Lehre von den Göttern und zwar zuerst zur Durchmusterung der verschiedenen, einander entgegengesetzten Lehren vom Ursprung des Gottesglaubens und begnügt sich das Vielgestaltige (τὸ πολύτροπον) der Erklärungen gegen ihre Wahrheit umständlich genug geltend zu machen[183]). Es folgt dann Kritik der Beweisführungen für das Dasein (ὕπαρξις) der Götter, oder ihr Nichtsein. Unter den das Dasein befürwortenden werden die von der Uebereinstimmung der Menschen im Glauben an dieselben, sowie von der Weltordnung (διάταξις) hergenommenen[184]), und dann die indirekten der Prüfung unterzogen. Letztere heben theils die Unentbehrlichkeit des Götterglaubens für das sittliche Handeln, theils die Mantik hervor[185]). Auch hier verfährt die Skepsis antinomisch, will Gleichheit des Gewichts (ἰσοσθένεια) der Gründe für und wider geltend machen und hebt zunächst die Folgerungen hervor, die sich aus der Annahme des Daseins von Göttern ergeben. Sie müßten lebende Wesen sein, als solche mit Sinnen begabt, der Veränderung und dem Wechsel ausgesetzt. Ferner das Göttliche würde entweder begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich, mit allen Tugenden ausgerüstet und glückselig oder nicht sein, und wo sollte, nach des Karneades Sorites, der Vergötterung der Naturbestandtheile irgend eine Grenze gesetzt werden können[186])?

Demnächst soll der allgemeinere Begriff einer wirkenden Ursache geprüft werden. Auch hier werden die Gründe für und wider die Ursächlichkeit einander antinomisch entgegengestellt, um zu dem Schluß zu gelangen, daß sie nicht mehr sei als nicht sei. Sextus

---

182) Math. 4—12. Hypot. I. 1.

183) Math. 13—47. Hypot. 2—12 handelt sehr kurz vom Dasein Gottes und ficht besonders den Begriff der Vorsehung an.

184) Math. 48—122.

185) ib. 123—137. — ib. 60 werden als dritter und vierter τρόπος angeführt: ἐκ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον und ἐκ τῆς τῶν ἀντιπιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως.

186) ib. 138—189.

eignet daher auch die Gründe gegen die Ursächlichkeit nicht als abschließende sondern nur als solche sich an, die Zurückhaltung des Urtheils zur Folge haben müßten[187]; jedoch legt er ihnen augenscheinlich größeres Gewicht bei als den die nothwendige Voraussetzung von Ursachen befürwortenden. Die Ursache, sagen die Zweifelnden (*ἀπορητικοί*), ist Ursache von Etwas und für Etwas, daher sie den Relationen (*τῶν πρός τι*) angehört; und doch fehlt Das dessen Ursache sie ist, da weder Werden und Vergehn, noch Leiden (*πεῖσις*) und Bewegung denkbar ist. Damit ist der umfassende Rahmen der folgenden Abhandlung angegeben. a) Weder Körper kann Ursache eines Körpers, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, noch Körper des Unkörperlichen und umgekehrt sein. Nicht Körper des Körperlichen, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, da was seiner Natur nach sich gleich ist, nicht minder Wirkung als Ursache sein könnte. Eben so wenig kann Unkörperliches durch Körperliches und umgekehrt dieses durch jenes bewirkt werden, weil in beiden Fällen Berührung erforderlich wäre, welche von dem Unkörperlichen nicht stattfinden kann[188]. — Aenesidemus hatte diese Aporie einfacher (*ἀφελέστερον*) in Beziehung auf das Werden gefaßt, welches nicht denkbar sei, möge man den Körper als ungeworden, wie die Atome, oder als geworden und wiederum als für sich bleibend oder mit einem Andren zusammentreffend setzen, da im ersteren Fall es überhaupt nichts außer sich und seiner eigenthümlichen Natur zu wirken vermöchte, im zweiten Fall das Dritte, in der Gemeinschaft mit einem Andren Gewirkte, schon im voraus vorhanden gewesen sein müßte; denn könnte das Eins Zwei werden, so auch jedes der gewordenen Eins wiederum Zwei und so ins Unendliche fort. Das Gewordene werde nicht,

---

187) ib. 195 *καὶ εἶναι μὲν (τί τινος αἴτιον) οἱ πλεῖστοι τῶν δογματικῶν ἢ πάντες σχεδόν, μὴ εἶναι δὲ οἱ τὴν μεταβλητικὴν καὶ μεταβατικὴν κίνησιν ἀνελόντες σοφισταί. . . μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸ αἴτιόν φασιν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως.* Die Gründe für die Ursächlichkeit Math. 196—206.

188) Math. 207—217.

sondern sei schon in Dem woraus es geworden sein sollte. Eben so hatte Aenesidemus bereits zu zeigen unternommen, daß eben so wenig weder ein Unkörperliches ein Unkörperliches oder ein Körperliches, noch auch ein Körperliches ein Unkörperliches zu erzeugen vermöge [189]). Dann unternimmt Sextus b) zu zeigen daß weder ein Beharrendes Ursache eines Beharrenden, noch ein Bewegtes eines Bewegten oder eines Beharrenden sein könne; ersteres beides nicht, weil dann beides, Ursache und Wirkung, einander gleich ständen und nicht Grund vorhanden sei, das Eine für die Ursache, das andre für die Wirkung zu halten (*δι' ἀπαραλλαξίαν*); das letzte nicht, weil sonst das Bewegte zugleich den Begriff des Beharrenden in sich tragen müßte [190]). c) Kann auch weder ein Zugleichsein der Ursache mit der Wirkung, noch ein Früher- oder Spätersein stattfinden [191]). d) Vermag weder die Ursache für sich (*αὐτοτελῶς*) und allein mit ihrer eignen Kraft eine Wirkung zu erzeugen, noch gemeinsam mit dem leidenden Stoffe, weil in ersterem Falle sie durchweg und nicht nur zeitweise wirken müßte; im andren Falle, bei der vorausgesetzten durchgängigen Zusammengehörigkeit des Wirkenden und Leidenden, ein und derselbe Begriff (*ἔννοια*) nur verschieden bezeichnet würde und die wirkende Kraft nicht mehr in dem Thätigen als in dem Leidenden sich finden könnte. Auch läßt sich nicht annehmen weder daß die Ursache ein und dieselbe wirkende Kraft habe, noch auch verschiedene. Zugleich wird die Einrede abgewiesen, daß je nach Verschiedenheit des Leidenden und der räumlichen Verhältnisse (*διαστήματα*) die Wirkungen ein und derselben Ursache verschieden würden. Wie sollte auch die Ursache von dem leidenden Stoffe getrennt oder mit ihm zusammen sein können [192])? Und daran knüpfen sich e) die Schwierigkeiten, welche Einwirkung durch Berührung oder durch Durchdringung (*διάδοσις*) mit sich zu führen scheinen. Weder das Ganze soll das Ganze, noch ein Theil

---

189) Math. 218—226. vgl. ob. S. 201 f.
190) Math. 227—231.
191) ib. 232—236.
192) ib. 237—257.

einen Theil, noch das Ganze einen Theil oder ein Theil das Ganze berühren können [193]). f) Nicht mindere Schwierigkeiten führen die Begriffe des Leidenden, der Zunahme (πρόσθεσις) und Abnahme (ἀφαίρεσις) mit sich, und zwar in Beziehung auf das Unkörperliche (Gedachte) wie auf das Körperliche, auf das Ganze wie auf die Theile, auch rücksichtlich der Zahlen [194]).

Ihren Abschluß sollen die Zweifel an der Denkbarkeit der Vermehrung und Verminderung durch Hervorhebung der nicht mindern Zweifel erhalten, welche die Bestimmung des Verhältnisses des Ganzen zu den Theilen mit sich führe: weder als eigne von den Theilen verschiedene Wesenheit (ὑπόστασις) soll das Ganze sich denken lassen, noch als Anhäufung (ἄθροισμα) der Theile; und ersteres weder dem Begriffe (νόησις) noch der Wirklichkeit (ἐνάργεια) nach, letzteres nicht, möge man das Ganze einem oder einigen oder allen Theilen gleich setzen wollen; denn auch alle Theile setzen den Begriff des Ganzen schon voraus. Auch die Ausrede, daß der Unterschied der Theile zum Ganzen nicht in den Dingen sondern in unsrer durch zusammenfassende Erinnerung (συμμνημόνευσις) bedingten Auffassung sich finde, wird zurückgewiesen [195]). Es handelt sich hier eigentlich um das Princip der Wesenheit, und wiederum ohne daß auf Plato und Aristoteles zurückgegangen würde. Von den wirkenden Principien geht dann die Untersuchung zu den leidenden (stofflichen) über. Doch sollten nicht blos Die widerlegt werden, welche Körper als Elemente des Seienden betrachteten, sondern auch solche die dasselbe aus Unkörperlichem, wie die pythagorischen Zahlen und platonischen Ideen, abzuleiten unternommen hatten. Ersteren werden die Schwierigkeiten in der Begriffsbestimmung des Körpers entgegengehalten und daß die drei Dimensionen desselben mathematische Begriffe, mithin unkörperlich seien, aus denen der Körper nicht bestehn könne; letzteren, daß die Begriffe

---

193) ib. 258—266. vgl. 256.

194) ib. 267—329.

195) ib. 330—357. vgl. Hypot. III, 98—101.

von Linie, Fläche und Körper undenkbar (*ἀνεπινόητα*) seien [196]. Es folgt Entwickelung der skeptischen Zweifel gegen die Realität oder Denkbarkeit der Begriffe von Raum [197], Bewegung [198], Zeit [199], Zahl [200], — Zweifel, die großentheils dem Eleaten Zenon, den Megarikern und älteren Skeptikern entlehnt, die Schwierigkeiten zusammenfassen, welche der Feststellung der jenen Begriffen entsprechenden Realität entgegentreten. Schließlich wird die ganze Masse der das Werden und Vergehn und die Veränderung betreffenden Zweifel gegen die Gesammtheit der Physiker geltend gemacht, mochten sie das All aus einem oder mehreren und wie immerhin bestimmten Urwesen abzuleiten versucht haben [201].

7. In dem Buche gegen die Ethiker scheint die Zweifelsucht des Sextus ermattet zu sein und er weniger eifrig was sich dafür bei seinen Vorgängern, namentlich bei'm Karneades, fand, benutzt zu haben, wiewohl er auch hier sein Augenmerk vorzugsweise auf die Stoa gerichtet hat. Er beginnt mit einer logischen Prüfung theils der üblichen ethischen, wenn auch verschieden näher bestimmten Dreitheilung: Gutes, Böses und keins von beiden, — theils der Begriffsbestimmungen des Guten, gegen welche vorzüglich eingewendet wird, daß sie nur das dem Guten Zukommende oder die Wirkungen desselben, nicht was es an sich sei, angeben [202]. Dann geht er zu einer skeptischen Erörterung des realen Gehalts der Begriffe (*ὕπαρξις*) über. Es werden zuerst die verschiedenen Eintheilungen der Güter, dann die einander widerstreitenden Annahmen über das den übrigen vorzuziehende höchste Gut aufgeführt, und

---

196) Math. 358—440. Hyp. III, 37—55. — Hyp. 56—62 wird gefragt, wie aus den ersten Elementen die Mischkörper (*συγκρίματα*) werden sollten, da nicht blos Berührung, sondern auch Mischung undenkbar sei.

197) Math. X, 1—36. Hypot. 119—135.

198) Math. 37—168. Hypot. 63—81. 115—117.

199) Math. 169—247. Hypot. 136—150.

200) Math. 248—309. Hypot. 151—167.

201) Math. 310—350.

202) Math. XI, 1—41. Hypot. 168—178. — Math. 35 *οὐχ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν διδάσκει, ἀλλὰ τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ παρίστησιν.* Hyp. 173.

es wird geschlossen daß Nichts von Natur gut oder böse sein könne. Auch würde ja, gäbe es ein von Natur Gutes, es weder in der darauf gerichteten Thätigkeit, noch in dem dadurch zu Erreichenden bestehn können (vgl. ob. S. 195), und zwar letzteres nicht, möge es als ein körperliches oder seelisches gefaßt werden. Eben so wenig kann es ein von Natur Böses oder Uebles geben, und weder die Epikureer noch die Stoiker haben die Naturbestimmtheit ihres höchsten Gutes nachweisen können[203]). Eben so wenig haben die Dogmatiker je ihren Begriff von Glückseligkeit festzustellen vermocht, ja die vorausgesetzte Glückseligkeit schlägt durch die auf sie gerichtete Anstrengung in ihr Gegentheil um und was von Natur ein Gut sein soll, wird zum Quell von Uebeln, die durch die zeitweise Erreichung des Zwecks nicht beseitigt werden[204]). Glückselig lebt vielmehr nur wer ohne Erschütterung (*ἀταράχως*) der Windstille des Lebens (*γαλήνη*) sich erfreut, der Meinungen über Güter und Uebel, des Strebens nach ersteren und der Furcht vor letzteren sich entschlägt und rücksichtlich der sinnlichen Empfindung und der vernunftlosen Bewegungen auf Vermuthung (*εἰκάζειν*) sich beschränkt. Auch er zwar empfindet das Uebel, aber erquickt sich durch die mancherlei Erleichterungen und Zeiten der Ruhe (*ῥαστῶναι, διαναπαύσεις*), verdoppelt es nicht durch die hinzutretenden Meinungen. Auch er wählt das Eine und meidet das Andre, aber nach unphilosophischer Beachtung (*τήρησις*) und den angestammten Sitten und Gesetzen sich anschließend[205]). Fragt man ob es eine Kunst des Lebens gebe, so ist die Frage, im Sinne der Dogmatiker gefaßt, zu verneinen, die auch darin unter sich uneinig, sie in sehr verschiedener Weise bestimmen. Wie soll man für die Einen oder Andren

---

203) Math. 42—109. Hyp. 178 *ὅτι γὰρ οὐδὲν τῇ φύσει ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον κτλ.* bis 234.

204) Math. 110—140. vgl. 29 sq. 92 sq. Hypot. III, 273 sq.

205) Math. 141—167. Hyp. 235 *ὁ σκεπτικὸς ἕπεται ἀδοξάστως τῇ βιωτικῇ τηρήσει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς μένει, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ κτλ.* bis 238. vgl. Hyp. I, 13. 23. Math. VII, 29.

sich entscheiden? Gesetzt, es solle die stoische sein, so fragt sich, wie sie ein System aus ergreifenden Annahmen sein könne, da die Stoa keine Vorstellung als die ergreifende nachzuweisen vermag und da das Gute und Böse als wesenlos (*ἀνύπαρκτα*) sich erwiesen hat. Zudem finden sich mancherlei Widersprüche in den Bestimmungen dieser vermeintlichen Kunst und ihres Organs, der Vernünftigkeit (*φρόνησις*)[206]. Zum Schluß und wie Sextus selber gesteht, zum Ueberfluß, werden dann noch in fast durchgängig sophistischer Weise die Widersprüche hervorgehoben, welche die Begriffe des Lehrens und Lernens mit sich führen sollen[207].

8. Die Skepsis der Pyrrhonier, gleichwie die der Akademiker, kämpft gegen alles dogmatische, d. h. auf Allgemeingültigkeit Anspruch machende Wissen und gegen die Formen und Methoden, vermittelst deren man zu demselben zu gelangen bestrebt ist; nur spricht jene noch entschiedener als diese aus, daß sie auch die Ohnmöglichkeit des Wissens nicht mit dem Anspruch an Wahrheit und Gewißheit behaupten, sondern nur das gleiche Gewicht der Gründe dafür und dagegen nachweisen und eben darum das Urtheil zurückhalten wolle[208]. Ihre Gründe sollen, gleich den abführenden Arzneimitteln oder dem Feuer, sich selber zugleich mit den bestrittenen Behauptungen aufheben. Sie mag immerhin zugeben, daß eine Beweisführung für jetzt ihre Zustimmung finde, jedoch mit dem Vorbehalt daß bei der Wandelbarkeit des menschlichen Denkens es ihr demnächst anders erscheinen möge[209]. Mit diesem stillschweigenden Vorbehalt konnte der Skeptiker hin und wieder auch wohl bestimmter sich ausdrücken; die Ausrede des Sextus, daß die Läugnung des Beweises die dafür angeführten Gründe selber ausnehme[210], würde freilich die Zustimmung der strengeren Skepsis

206) Math. 168—215. Hypot. 239—251.

207) Math. 216—256. Hypot. 252—278.

208) s. ob. S. 198 f. vgl. Hyp. II, 103. 130. Math. VIII, 159 u. s. w.

209) Hyp. II, 188. I, 206. Math. 480. Diog. IX, 76. — Math. VIII, 473. Hypot. I, 4. 193. 200.

210) z. B. Math. XI, 140. — ib. VIII, 479 *καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.*

schwerlich gefunden haben. Jedoch ist wohl zu unterscheiden, was von Skeptikern behauptet und was entweder blos als Bestandtheil der zu widerlegenden Behauptung vorausgesetzt, oder als aus dem Augenschein sich ergebend angenommen wird; denn wie entschieden auch die beiderseitige Skepsis den Schluß von der Erscheinung auf das Sein der Dinge bekämpfte, die Erscheinungen wollte und konnte sie nicht in Abrede stellen. In letzterer Beziehung war sie daher wohl berechtigt auszusprechen, daß das Seiende entweder seiner unterscheidenden Bestimmtheit (*κατὰ διαφοράν*) oder seiner Bezüglichkeit auf Andres nach gefaßt werde[211]); daß ersteres erkennbar sei, läugnete sie, letzteres ließ sie gelten als unmittelbar aus der Erscheinung sich ergebend[212]). Wenn sie aber behauptete daß Nichts denkbar sei, dem nicht sinnliche Wahrnehmung entspreche, so eignete sie sich freilich die Grundbehauptung ihrer vorzüglichsten Gegner an, jedoch weil sie ihrer auf die Erscheinungen sich beschränkenden Ansicht, so wie überhaupt der damaligen Zeitrichtung so ganz entsprach. Nur die Stoiker und Epikureer werden von ihr ernstlich bekämpft und auch diese allein scheinen den Kampf mit ihnen aufgenommen zu haben[213]); Plato und Aristoteles, die älteren Akademiker und die Peripatetiker werden nur hin und wieder als abgethane Standpunkte, und, man möchte sagen, um mit seiner Gelehrsamkeit zu prunken, vom Sextus angeführt; ein ernstliches Studium, namentlich der Hauptlehren des Aristoteles, hat man nicht Grund ihm zuzutrauen. So werden denn auch wohl die gründlichen Peripatetiker jener Jahrhunderte es schwerlich der Mühe werth gehalten haben die gleichzeitige Skepsis zu befehden.

Worin aber besteht die wesentliche Verschiedenheit zwischen der akademischen und pyrrhonischen Skepsis? Was letztere darüber

---

211) Math. VIII, 161. vgl. 206. 56 sq.

212) Math. VIII, 58 *καὶ καθόλου οὐδὲν ἔστιν εὑρεῖν κατ' ἐπίνοιαν ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον.* vgl. Hypot. III, 51.

213) In welcher Weise? verdiente wohl eine eingehendere Erwägung.

anführen (S. 198 f. 210), ist nicht sehr erheblich. Die Möglichkeit zum Wissen über die Natur der Dinge und überhaupt zu allgemeingültiger Erkenntniß zu gelangen, bestritt die eine wie die andre. Eben so erkannte die eine wie die andre die Geltung der Erscheinungen an und strebte ein und demselben Hafen nach, dem eines durch Wissensdrang und Hoffnung oder Furcht mit sich führende Vorstellungen nicht getrübten, ruhigen, in das Unvermeidliche sich ergebenden Lebensgenusses (26. 69. 205). Aber so weit konnte Karneades und die ihm folgende Akademie auf das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit nicht verzichten, um an einer Theorie des Wahrscheinlichen sich nicht zu versuchen, wogegen Aenesidemus und die ihm folgende Skepsis, gleichwie der akademische Antiochus, von der Unhaltbarkeit eines solchen Versuchs überzeugt, zwar nicht wie dieser, einer eklektischen Dogmatik sich in die Arme warf, sondern ohne dem Standpunkte der Skepsis untreu zu werden, meinte durch Beachtung der erinnernden Zeichen, durch Befriedigung der Naturbedürfnisse, durch Anschluß an die Gesetze und Sitten, durch Erlernung der Künste [214]), erreichen zu können, was zur Entscheidung in den Lebensverhältnissen erforderlich sei. Erinnernde Zeichen schienen in der Sphäre der Erscheinungen zu liegen; denn daß Vorstellungen sich in uns reproduciren, war ja gleichfalls eine Erscheinung, die man nicht in Abrede stellen konnte, und eben so wenig daß Vorzeichen zwar nicht zu sicherem Schluß auf das was sich daraus ergeben würde, berechtigten, wohl aber so weit Hinweisung auf den Erfolg enthielten, wie weit sie für ein keine Sicherheit in Anspruch nehmendes Handeln erforderlich sei [215]). Eben so konn-

---

214) Hypot. I, 23 *ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν κτλ.* vgl. III, 2.

215) Math. VIII, 291 . . *τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης (τέχνης) ἔστιν ἴδιόν τι θεώρημα. διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις.* vgl. 30. V, 163. VIII, 151 . . *τὸ μέν τι ὑπομνηστικόν, ὅπερ μάλιστα ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων φαίνεται χρησιμεῦον. κτλ.* vgl. 288. Hyp. II, 246

ten die Skeptiker ganz wohl durch Sitte und Gesetz sich bestimmen lassen, da sie eben so wenig sich berechtigt hielten ihren Inhalt schlechthin zu verwerfen wie zustimmend zu behaupten, mochten ja auch erinnernde Zeichen zu ihren Gunsten sich anführen lassen. Auch würde der Kampf gegen dieselben ihren Lebensgenuß getrübt haben; und die Benutzung der Erfahrungen Andrer ließen sie vollkommen gelten[216]. Sie nahmen daher nicht Anstand auch die Frömmigkeit als ein dem Leben förderliches Gut zu betrachten[217]. An die Stelle von Kunst und Wissenschaft ward von den Skeptikern die Empirie gesetzt, welche lediglich den Bedürfnissen des Lebens dienstbar, nicht das Sein der Dinge oder die verborgenen Ursachen der Erscheinungen zu ergründen unternehmen sondern sich begnügen solle, kraft der dem Menschen verliehenen überleitenden Vorstellung (*μεταβατικὴ φαντασία*), die Abfolge der Erscheinungen zu beobachten, um aus den früheren zur Vermuthung über die demnächstigen zu gelangen; ohne jedoch was sich auf die Weise ergebe, als feststehende Meinungen sich anzueignen[218]. Daher richtet Sextus in der skeptischen Erörterung der fünf sogenannten Künste durchgängig seine Angriffe gegen ihre theoretische Begründung, die zu Grunde gelegten Principien und die theoretische Form, ohne die Unentbehrlichkeit derselben für die Lebensführung im geringsten zu verkennen; nur sollen sie innerhalb der Grenzen der Anwendung sich halten[219]. Sehr begreiflich daß er diese von ihm gesteckte Grenze dennoch nicht selten überschreiten mußte. So mußte die

---

ἀρκεῖ γὰρ οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν κτλ. vgl. 244. I, 219.

216) Hypot. II, 256.

217) Hypot. I, 24 *καθ' ἣν (ἐθῶν καὶ νόμων παράδοσιν) τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν κτλ.* III, 2 *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτούς φαμεν.*

218) Math. VIII, 288. — Daher der stehende Vorbehalt, *ταῦτα δὲ πάντα φαμὲν ἀδοξάστως*, Hyp. I, 24 und häufiger.

219) Statt weiterer Citate beziehe ich mich auf Ritter IV, 299 ff.

pyrrhonische Skepsis durch das jedesmal als wahrscheinlich Erscheinende sich leiten lassen und konnte nur gegen den Versuch theoretischer Begründung desselben ihre Angriffe richten [220]).

9. Doch waren die Grenzlinien schwer festzuhalten. Favorinus aus Arelate, unter Kaiser Hadrian und Lehrer des Gellius, scheint zwischen akademischer und pyrrhonischer Skepsis geschwankt zu haben. Hatte er auch über die pyrrhonischen Tropen, vermuthlich als Historiker, geschrieben [221]), so hat doch andres von ihm Angeführte, wie Empfehlung der dialektischen Methode und die Bestreitung der erfassenden Vorstellung [222]), ein mehr akademisches Gepräge und er selber scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben. Es wird ihm Wankelmuth in seinen Lehren vorgeworfen und er mochte wohl überhaupt mehr Rhetor und Literat als Philosoph gewesen sein, ohngeachtet ihm diese Bezeichnung beigelegt wird [223]). Um so eher konnte er von der damaligen Strömung der Eklektik ergriffen werden, die jenem Schwanken zu Grunde gelegen haben mag.

---

220) Math. VII, 435 sqq.

221) Gell. XI, 5, 5 sqq. Philostr. vit. Sophist. I, 4. Diog. IX, 87. Diog. führt häufig seine *ἀπομνημονεύματα* und *παντοδαπὴς ἱστορία* an.

222) Galen. de opt. disc. c. 1. ib. drei Bücher desselben *περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* angeführt. — Gell. XX, 21. Galen. l. l.

223) Galen. l. l. — Als Rhetor bezeichnet ihn was Gell. XVII, 12 von ihm anführt, als Literat was Diogenes den oben (221) erwähnten Werken entlehnt hat. — Gell. u. Philostr. a. d. angef. St.

Vierter Abschnitt.

Die Eklektik und Synkretistik.

Wir haben gesehn wie der Einfluß des Plato und Aristoteles in der dritten Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie mehr und mehr zurückgetreten war, wie selbst die Skepsis der neueren Akademiker und der Pyrrhonier die Lehrgebäude jener Männer keiner eindringlichen Kritik unterzogen hatte. Hätte aber der überlegene Geist solcher Männer auf die Länge verkannt werden können? Nur die Epikureer verharrten bis zum Untergang ihrer Schule in gänzlicher Abkehr von der durch Plato und Aristoteles eröffneten Bahn der Forschung; hätten sie ja bei Annäherung an dieselbe den Standpunkt materialistischer Lustlehre gänzlich aufgeben müssen. So vermieden sie auch ernstliche Befehdung des platonisch-aristotelischen Lehrgebäudes und richteten ihre Angriffe und ihre Vertheidigung gegen die Stoiker, mit denen stammverwandt, sie es leichter aufnehmen konnten. In der Stoa begann zuerst Annäherung an die Philosophie der vorangegangenen Periode. Zur Gemeinschaft mit ihr in wesentlichen Punkten ihrer Lehren, kam ihr freierer, auf fernere Entwickelungen ihres Lehrgebäudes bedachter Geist hinzu und vielleicht auch das Bedürfniß ihre starren Formen den auf umfassende Bildung und auf lebendige Anwendung der Lehren im wechselvollen Handeln bedachten Römern zugänglicher zu machen.

I. So hören wir denn daß schon Panätius aus Rhodos, der Freund des Scipio Aemilianus und des Lälius, den Plato, Aristoteles und seine nächsten Nachfolger hoch hielt und in seinen

Schriften häufig anführte (ob. S. 151, 333), die Annahme eines periodischen Wechsels von Weltzerstörung und Wiedererzeugung als unerweislich aufgab und damit zugleich die auf eine bestimmte Zeitperiode beschränkte Fortdauer der Seele, ohne jedoch die Unsterblichkeit derselben anzuerkennen[1]); daß er ferner die von den früheren Stoikern bemäntelte Zweiheit von Geist und Stoff in seiner Psychologie bestimmter hervorhob, indem er das Fortpflanzungsvermögen auf Naturkraft (φύσις), im Unterschiede vom höheren Seelenleben (ψυχή), zurückführte[2]), — eine der älteren Stoa fremde Unterscheidung. In seinen gegen die Mantik geltend gemachten Zweifeln scheint er mit Karneades zusammengetroffen zu sein[3]) und noch freier in der Ethik die Schranken durchbrochen zu haben, wodurch die ältere Stoa von den platonisch-aristotelischen Lehren sich sondern wollte. Zwar darf man, glaube ich, nicht sagen daß er nur vom Angemessenen (καθῆκον), nicht vom schlechthin Sittlichen (κατόρθωμα), habe handeln wollen[4]), wohl aber daß er den überspannten Begriff vom Weisen und seinem Wissen um die Uebereinstimmung seiner Handlungen mit den Gesetzen der Weltordnung beseitigt habe (ob. S. 150 ff.). Wahrscheinlich auch daß er in seiner Unterscheidung theoretischer und praktischer Tugenden, sowie in der Beschränkung oder näheren Bestimmung des Begriffs der Apathie[5]), dem Aristoteles sich angenähert habe.

2. Ohngleich entschiedener scheint sein Schüler Posidonius

---

1) Cic. Nat. D. II, 46. Philo de incorruptib. Mundi 947, c. vgl. Zeller 82 f., 4. — Cic. Tusc. I, 32.

2) Nemes. de Nat. Hom. c. 15.

3) Cic. Off. I, 7. vgl. II, 42. Zwar behauptet Cicero nicht wie Diog. VII, 149, daß Pan. die Mantik gänzlich verworfen habe, sondern dubitare se dixit, jedoch zugleich: sed a Stoicis . . degeneravit Panaetius, ib. I, 3.

4) Zeller S. 346.

5) Diog. 92. — Gell. XII, 5, 10. Auf die Angabe, Diog. 128, Pan. und Posidonius hätten die Selbstgenugsamkeit der Tugend geläugnet, und auf die ersterem beigelegte Unterscheidung naturgemäßer und naturwidriger Lust, Sext. Math. XI, 73, lege auch ich kein sonderliches Gewicht.

aus Apamea in Syrien, Rhodier von dem Schauplatz seiner Lehrthätigkeit genannt [6]), Anwendung von den Lehren der früheren Philosophie zur Verjüngung der Stoa gemacht zu haben. Er hatte den Timäus des von ihm hoch verehrten Plato ausgelegt [7]), und sehr zu bedauern daß wir nicht erfahren, in welcher Weise er die platonische Kosmologie mit der stoischen auszugleichen oder letztere durch erstere umzugestalten versucht habe. Auch auf die Pythagoreer [8]), auf Demokritus und Aristoteles [9]) war er zurückgegangen. Entschiedenere Abkehr von der älteren Stoa aber zeigt sich in der Art, wie er, wahrscheinlich im Anschluß an Panätius, die Zweiheit im Seelenleben hervorhob und behauptete daß der Kampf der Vernunft mit den Affekten eine ursprüngliche Verschiedenheit der wirkenden Kräfte voraussetze. Er war hier aus Scheu einer offenbar falschen Lehre der andren Stoiker zuzustimmen [10]), besonders dem Chrysippus entgegengetreten, welcher um den Satz aufrecht zu halten, daß die im Herzen ihren Sitz habende Vernunft auch Grund der Affekte sei und eben darum diese bei den Thieren sich nicht fänden, sich auf die Krankheiten berufen hatte, denen auch gesunde Körper unterworfen seien. Posidonius hatte diese Vergleichung mit Recht zurückgewiesen [11]). Eben so die Zurückführung des Af-

---

6) Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lugd. 1810. Posidonius soll vier und achtzig Jahre alt geworden und nach Bake's Rechnung (p. 9) in d. CLXI Ol. geb., in d. CLXXXII, nicht lange nach 703 a. U. C. gestorben sein. Ueber s. weiten Reisen s. denselben p. 11 sqq.

7) Sext. Math. VII, 93. Plut. Anim. procreat. 22 u. e. And. s. Bake 238 sqq.

8) Namentlich in der Auslegung des Timäus und, wie es scheint, nicht ohne Hinneigung zur pythagorischen Zahlenlehre (7).

9) Seneca Ep. 90. — Strabo II, 3 extr. *πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ καὶ τὸ ἀριστοτελίζειν.*

10) Galen. de Hippocr. et Plat. V, 1. 285, 39. Basil. *ὁ Ποσειδώνιος . . . αἰδεσθεὶς συναγορεῦσαι ψευδεῖ φανερῶς δόγματι τῶν ἄλλων Στωϊκῶν.* Posidon. bestritt Chrysippus' vier Bücher *περὶ παθῶν* mit großer Ausführlichkeit.

11) Galen. l. l. V, 2. 285, 48. vgl. Bake p. 215 sqq.

fektes als überschießenden Triebes auf falsches Urtheil (κρίσις) oder auf Schwäche des Geistes, — auf Dichterstellen und die Geschichte sich berufend. Wie sollten auch die gegensätzlich wirkenden Kräfte aus ein und derselben Quelle, und wie die Affekte blos aus Vorstellungen von Gütern und Uebeln abzuleiten sein, da diese in sehr verschiedener Weise, oft auch affektlos, vorkommen, mit oder ohne eingreifende Vernunftthätigkeit [13]). Im Rückgang auf die Pythagoreer, auf Plato, Aristoteles und selbst auf Zeno und Kleanthes, unternahm er zu zeigen, daß der Grund der Affekte nur in den Erregungen der vernunftlosen Vermögen, deren er mit Plato zwei, das begehrliche und zornartige annahm, zu finden sei. Sie sollen verschiedene vom Herzen ausgehende Vermögen einer und derselben Wesenheit sein und die Verschiedenheit des Zornmuthes und des Lusttriebes, mithin der Affekte, schon bei den Thieren, so wie bei kleinen Kindern und Erwachsenen sich finden; leidenschaftlicher Zug oder Bewegung (παθητικὴ ὁλκή, κίνησις τοῦ παθητικοῦ) oft auch Grund falscher Annahmen sein und wiederum die Affekte durch eigenthümliche Mischungsverhältnisse (κράσεις) des Körpers bedingt werden, wie sich in den physiognomischen Erscheinungen bewähre [14]). Jedoch unterschied er psychische und körperliche Affekte, deren letztere nicht von der Seele ausgehend, die Seele ergriffen, erstere nicht vom Körper ausgehend, auf den Körper zurückwirkten [15]).

Von der richtigen Einsicht in die Affekte werde, war Posidonius überzeugt, auch die Lehre vom Guten und Bösen, von den

---

12) Galen. IV, 3. 277, 41. c. 6. 283, 30. 284, 20 sq. c. 5. 280, 41. 48 sqq. vgl. Bake p. 199 sqq.

13) Galen. VIII, 1. 319, 20. IV, 4. 279, 35. c. 3. 277, 41. IV, 7. 284, 52. V, 6. 292, 55. 7. 295, 9. 6. 292, 33. V, 1. 285, 22.

14) Galen. VI, 2. 298, 30 ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη τῆς ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσι, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένας. vgl. V, 7. 295, 9. — ib. IV, 7. 284, 42. V, 3. 290, 62. ib. 33. c. 5. 291, 5. 292, 40.

15) Plut. fr. utrum animae an corporis libido c. 6. V, 2. 8. Wyttenb. Lips.

Endzwecken und den Tugenden bedingt [16]), und er machte Anwendung davon in der näheren Bestimmung des stoischen Grundsatzes vom naturgemäßen Leben. Der Grundsatz darf nicht auf die sinnlichen Seelenthätigkeiten bezogen werden, die Ursache der Affekte, die nur zum inneren Zwiespalt (*ἀνομολογία*) und zum unseligen Leben (*κακοδαίμων βίος*), zum Leben der Lust oder Abwehr von Störungen, führen können. Dieser falschen Fassung ist der Grundsatz ausgesetzt, wenn man darunter Befriedigung der ersten Naturbedürfnisse (*τῶν πρώτων κατὰ φύσιν*) versteht; solche folgt zwar mit Nothwendigkeit dem Endzweck, und läßt sich, richtig verstanden, sehr wohl mit ihm vereinigen [17]). Daher denn mindestens Posidonius ganz wohl hätte behaupten können, die Tugend bedürfe der Gesundheit, Stärke und der äußeren Mittel [18]). Erste Bedingung der Glückseligkeit ist vielmehr zu Nichts durch die vernunftlosen, unseligen und ungöttlichen Seelenimpulse bestimmt zu werden, und stets dem uns eingeborenen Dämon zu folgen, der gleicher Natur mit dem die ganze Natur durchwaltenden sei [19]). Auch die Erscheinung daß die Affekte durch Zeitdauer ermäßigt werden, weiß Posidonius besser als Chrysippus, in Folge seiner oder der platonischen Ableitung derselben, zu erklären; wie sollte die Vorstellung von Gütern und Uebeln durch Zeitdauer verändert und der daraus abgeleitete Affekt vermindert werden? Eben so vermochte Posidonius die besänftigende und erregende Wirkung der verschiedenen Musikweisen und daß es zur Einwirkung der Vernunft auf die vernunftlose Seele der Versinnlichung (*ἀναζωγράφησις*) bedürfe, von seiner Annahme über die Affekte aus, besser zu erklären [20]).

16) Galen. VIII, 1. 319, 28. V, 291, 29.

17) Clem. Al. Strom. II, 416, 6. Gal. V, 6. 291, 32 sqq. s. Bake p. 223 sq. 225 sqq.

18) Diog. VII, 128. vgl. Anm. 5.

19) Anm. 16. Gal. V, 6. 291. 49 *μὴ μέντοι γε τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν*. Ich sehe nicht recht, ob Posidonius diese stoische Formel beseitigt oder nur richtiger verstanden wissen will.

20) Galen. V, 6. 292, 23. — 292, 5. — 292, 15.

Von den Angaben über die Ethik des Posidonius ist nur noch anzuführen, daß auf ihn die wahrscheinlich dem Aristoteles nachgebildete Unterscheidung theoretischer und praktischer Tugend, und von dogmatischer und paränetischer Sittenlehre zurückgeführt wird [21]). Andre Abweichungen von der älteren Stoa waren, so weit wir Kunde davon haben, unerheblich [22]), so wie er auch in der Physik, jedoch mit sorgfältiger Beachtung der aristotelischen Lehren [23]), sich jener angeschlossen zu haben scheint; selbst ihre Theorie von der Mantik vertrat er unbedenklich [24]). Und doch dürfen wir sagen daß er einen neuen Geist in der Stoa zu wecken versuchte, den Geist einer auf die Thatsachen und ihre Ursachen (⁹) gerichteten Forschung, welche über Physik, Mathematik und Astronomie, Meteorologie, Geographie in ihrem physisch-mathematischen Theile und als Länder- und Völkerkunde, so wie über Geschichte, Grammatik und Poesie sich erstreckte. Vieles hatte er ohne Zweifel auf seinen umfassenden Reisen selber gesehn und erfahren. Doch blieb Philosophie der Mittelpunkt seiner Bestrebungen; auch die Künste, selbst die des täglichen Lebens, ordnete er ihr unter [25]). Hinneigung zur Eklektik scheint in der Warnung sich auszusprechen, durch Zwiespalt innerhalb der Philosophie vom Studium derselben sich nicht ab-

21) Diog. V, 92. — Senec. Ep. 95.

22) Bake p. 185 sqq.

23) Ob Posidonius in der Verwerfung der Unendlichkeit des leeren Weltraumes und in der Umbildung der Lehre vom periodischen Wechsel der Weltzerstörung und Neubildung, dem Aristoteles sich angeschlossen habe, wage ich nicht zu entscheiden (s. die betreffenden St. b. Bake p. 50. 53 sqq.); durchgängige kritische Benutzung der aristotelischen Schriften zeigt sich in den Angaben aus dem weitschichtigen Gebiete der Physik des Posidonius.

24) Cic. divin. I, 55 Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo . . ., deinde a fato deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda ib. 57 Posidon. esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum. vgl. ib. II, 15. I, 30. Ueber seine Annahme der εἱμαρμένη, Cic. de Fato 3 vgl. ob. S. 118, 233.

25) Seneca Ep. 88. 90.

schrecken zu lassen, da man aus gleichem Grunde auf das ganze Leben verzichten müsse[26]).

II. Wie aber hätten die Akademiker, bei unbefangener Rückkehr zu den platonischen Dialogen, nicht inne werden sollen, daß ihre Skepsis in denselben keinen Anhalt finde? Zwar Philo aus Larissa, Schüler des Klitomachus, im mithridatischen Kriege nach Rom gekommen und von Cicero gehört, Urheber der sogenannten vierten Akademie, stellte noch den Unterschied der älteren und neueren Akademie in Abrede und scheint den Standpunkt der letzteren festzuhalten bestrebt gewesen zu sein[27]), beschränkte jedoch die Skepsis, indem er die Erkennbarkeit der Dinge nicht an sich, sondern nur vermittelst der ergreifenden Vorstellung der Stoiker bestritt, nach Widerlegung der akademischen Zweifel sich sehnte und ein augenscheinlich der Natur nach Wahres (*perspicuum*, *ἐναργές*), im Unterschiede vom schlechthin Gewissen, anerkannte[28]). Sein Hauptaugenmerk aber scheint auf Ethik gerichtet gewesen zu sein, im Anschluß an welche er die ganze Philosophie nach vier Gesichtspunkten behandelt wissen wollte, nach dem protreptischen, dem therapeutischen, dem der richtigen Lebensführung und dem hypothetischen (kasuistischen)[29]). Auch war er mindestens eben so sehr Rhetor als Philosoph und pflegte seine Vorträge durch Dichterstellen zu würzen[30]).

---

26) Diog. VII, 129.

27) Cic Acad. II, 6. de Orat. III, 28. Brut. 89. Ep. ad Div. XIII, 1 u. A. — Cic. Acad. I, 4.

28) Sext. Hypot. I, 235 *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 9 . . . *ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δή τ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεθύμει .. τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν κτλ.* — Cic. Acad. II, 11. 12, ohne jedoch *veri et falsi notam* anzuerkennen.

29) Stob. Ecl. II, 40 sq.

30) Cic. Tusc. II, 3. Auch die Beschuldigung des Antiochus, daß das Buch des Philo mit dessen Vorträgen in Widerspruch stehe (Acad. II, 4) kann schwerlich ganz grundlos gewesen sein. — Tusc. II, 11.

2. Antiochus aus Askalon, langjähriger Schüler des Philo, Begleiter des L. Lukullus und gleichfalls von Cicero und anderen hervorragenden Römern geschätzt, Urheber der sogenannten fünften Akademie, brach entschieden mit der akademischen Skepsis, welcher er früher gehuldigt hatte[31]). Er griff sie an ihrem empfindlichsten Punkte an, an der Lehre vom Wahrscheinlichen, welches die neuere Akademie an die Stelle der Wahrheit hatte setzen wollen. Er zeigte daß die Entscheidung zwischen Wahrscheinlich und Unwahrscheinlich das Bewußtsein vom Wahren nothwendig voraussetze[32]), und stellte, gleichwie die Stoa, die Unentbehrlichkeit einer zweifellosen Entscheidung zum Behufe des Handelns ins Licht[33]); nicht minder die Möglichkeit und Nothwendigkeit zu wahren allgemeinen Begriffen zu gelangen, als Bedingungen der Fertigkeiten, der Künste und gegenseitiger Verständigung im Denken[34]). Auch das Zeugniß der Sinne, ihre Gesundheit und genaue Beachtung der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln vorausgesetzt, nahm er in Schutz[35]). Gegen den von der Aehnlichkeit der Dinge für ihre Unerkennbarkeit hergenommenen Grund machte er geltend, daß aus der Aehnlichkeit nicht Ununterscheidbarkeit folge[36]) und hob den Widerspruch hervor, in welchen die Skepsis sich verwickele, indem sie durch die Behauptung von der Ohnmöglichkeit zur Gewißheit zu gelangen, die Möglichkeit selber anerkenne[37]), — ein Argument, dessen sich

31) Cic. Acad. I, 3. II, 2. 4. 33. — Sext. Hyp. I, 235. Numen. ab Euseb. XIV, 9. — Cic. Acad. II, 19. 22. — Cicero berücksichtigt neben dem gegen Philo gerichteten Buche auch die Vorträge des Antiochus.

32) Cic. Acad. II, 11 sqq. sehr ausführlich, nur nicht in bester Ordnung, erörtert, vgl. 10. 8.

33) ib. 8. 12. Der dem Menschen eingepflanzte Sinn für Erkenntniß oder Wahrheit wird gleichfalls geltend gemacht, ib. 10.

34) ib. 7.

35) ib. 7. vgl. 15 sqq.

36) ib. 16 sq.

37) ib. II, 14. 34. vgl. 9. Auch die Anwendung von Eintheilungen, Definitionen und Beweisführungen wird als Zugeständniß Dessen was man bestreite, hervorgehoben, ib. 14.

demnächst, wie wir gesehn haben, die pyrrhonische Skepsis bemächtigte (S. 250 ff.). Eben aber der Skepsis ihr vom Widerstreit der verschiedenen philosophischen Lehrgebäude unter einander hergenommenes Argument zu entziehn, versuchte er zu zeigen, daß die in ihnen einander aufhebenden Behauptungen nur untergeordnete Punkte oder den Ausdruck beträfen und in der Hauptsache Einstimmigkeit unter ihnen statt finde [38]). Auch die bis dahin von der Akademie heftig befehdete Stoa sollte nur eine verbesserte Form der altakademischen Lehre sein, welcher Antiochus, besonders in der Erkenntnißlehre, sich anschloß, und wohl nicht blos sich angeschlossen zu haben beschuldigt ward [39]). Zur Bewährung jener Behauptung versucht er sich an dem Aufbau eines aus Bruchstücken der drei Hauptsysteme (das epikureische wird von vorn herein beseitigt) mosaisch zusammengesetzten Lehrgebäudes. Daß das platonische und aristotelische einander keinesweges entgegengesetzt waren, ist ihm und der folgenden Eklektik zuzugeben; aber das Verhältniß derselben zu einander hat Antiochus nicht eingesehn, nicht erkannt daß Aristoteles um was Plato begonnen hatte, weiter aus- und fortzubilden, obgleich einverstanden mit ihm in der wesentlichen Grundanschauung, nicht blos in einzelnen Bestimmungen von ihm sich entfernen sondern in allen drei Haupttheilen der Philosophie einen neuen Weg der Forschung einschlagen mußte. Sollten ja die hyperphysischen Principien Plato's, die Ideen, in solcher Weise gefaßt werden, daß sie im Stande den Erfahrungen zu sicherem Anhalte zu dienen. Seine Aufgabe war einen neuen Grund zur Erkenntniß der Welt der Dinge zu legen. Antiochus begnügt sich als beiden gemeinsam hervorzuheben, daß sie Kraft und Stoff, ein

38) Acad. I, 4 una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum. vgl. c. 5. 6. II, 5. Fin. V, 3. 5.

39) Acad. II, 5 a quibus (Peripateticis et Academicis) Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt. vgl. I, 4. 9. 12. Fin. V, 8. 25. N. D. I, 7. — Acad. II, 43 erat quidem (Antiochus) . . . germanissimus Stoicus. vgl. c. 45. 46 a Chrysippo pedem nusquam.

Wirkendes und Leidendes unterschieden und beide auf diese Zweiheit die Körper und Qualitäten zurückgeführt hätten[40]; als besonderes Eigenthum des Aristoteles erkennt er nur das fünfte Element, den Aether, an. Lehren von solcher unbestimmten Allgemeinheit konnten denn freilich auch bei den Stoikern gefunden werden; nur hätten sie, wird bemerkt, das fünfte Element wieder fallen lassen und alle Wirklichkeit auf das Körperliche beschränkt[41]. Eben so konnte man mit Uebergehung der sondernden Unterschiede, die Lehre von der die Welt bewegenden und beseelenden Vernunft, als letztem Grunde der Erkenntnisse, in allen drei Systemen wiederfinden[42], und sogar den stoischen Sensualismus in der platonisch-aristotelischen Erkenntnißlehre[43]. Auch dem Antiochus galt, gleich den Stoikern, Logik und Physik nur als Vorbau der Ethik und letztere scheint er denn auch am ausführlichsten abgehandelt zu haben[44]. Rücksichtlich des Princips vom naturgemäßen Leben[45])

---

40) Acad. I, 6. In eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur materiam quandam, in utroque tamen utrumque... sed quod ex utroque id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant cet. — eine augenscheinlich stoisch gefärbte Auffassung.

41) ib. c. 7. 11.

42) ib. c. 7. — c. 8 mentem volebant rerum esse iudicem; solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et uniusmodi et tale quale esset. c. 9 Aristoteles primus species, quas paulo ante dixi, labefactavit, quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in his quiddam divinum esse diceret . . . Sed Zeno . . . corrigere conatus est disciplinam.

43) ib. c. 8 quamquam oriretur a sensibus (tertia philosophiae pars), tamen non esse iudicium veritatis in sensibus. Mentem (42) cet. Ueber die stoische Auffassung s. c. 11.

44) ib. 5 fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex; una de vita et moribus, altera de natura . . . tertia de disserendo. c. 9 maxime necessaria pars philosophiae. vgl. Fin. V, 4, wo Cicero gleichfalls dem Antiochus folgt, s. ib. c. 3. Acad. I, c. 5 morum autem putabant studia esse . . in quibus erat philosophia ipsa.

45) Acad. I, 5 ac primam partem illam (44) bene vivendi a natura petebant . . . constituebantque extremum esse rerum expetendarum et

wollte er im Anschluß an Philo, und im Grunde auch an die Stoiker Panätius und Posidonius, das Sinnen- und Vernunftwesen bestimmt gesondert wissen und auch jenem sein Recht angedeihen lassen, da der Mensch aus Seele und Leib bestehe[46]. Die Erreichung aller geistigen, körperlichen und äußeren Güter sollte daher als Endziel unsrer Bestrebungen von allen drei Systemen anerkannt sein ([45]). Dem sich anschließend will er jedoch den Werthunterschied dieser verschiedenen Bestandtheile des höchsten Gutes beachtet und diejenigen vorgezogen wissen, welche die vollkommneren und in ihrer Art löblicheren seien[47]. Es scheint ein Mittelweg zwischen den Lehren der Stoiker und Peripatetiker gefunden werden zu sollen, und mit der Anerkennung, daß in der Tugend allein die Glückseligkeit bestehe, soll zum glückseligsten Leben doch auch noch der Besitz von Schönheit, Gesundheit, Stärke gehören, als Güter, die um ihrer selber willen begehrt würden[48]. Dabei wollte er sehr wesentliche Bestandtheile der stoischen Ethik, das Ideal und die Apathie des Weisen, den unbedingten Gegensatz zwischen Weisen und Thoren, aufrecht halten, ohne jedoch Gleichheit aller Sünden zugeben zu wollen[49]. Zweifelhaft freilich bleibt, ob oder wie viel Cicero den weiteren Erörterungen (besonders in *de Finibus*) vom Eignen zugemischt habe.

III. Und die Peripatetiker? Auch sie scheinen der synkretistischen Richtung der Zeit nicht ganz fremd geblieben zu sein, wenn Diodorus von Tyrus, der Nachfolger des Kritolaus, und schon vor ihm Hieronymus, in der Begriffsbestimmung des

finem bonorum, adeptum esse omnia e natura, et animo et corpore et vita. cet. c. 6 utrisque (Academicis et Peripateticis) hic bonorum finis, adipisci quae essent prima natura cet. c. 10 Zeno . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute (posuit) . . . omnes virtutes in ratione ponebat, . . nec virtutis usum, sed ipsum habitum per se esse praeclarum. vgl. Fin. V, 9 sqq.

46) Fin. V, 13. 16. 17. 21 u. a.

47) Acad. I, 5. Fin. V, 12. 17 u. a.

48) Fin. V, 5. 24. 25. — Acad. I, 6. II, 43. Fin. V, 27. 24.

49) Acad. II, 44. 43.

höchsten Gutes, der Tugend die Schmerzlosigkeit hinzufügten[50]). Die peripatetischen Zeitgenossen der zuletzt genannten Akademiker, wie Kratippus, der Lehrer des jüngeren Cicero, müssen von geringer Bedeutung gewesen sein[51]). Dagegen liegt uns in dem Buche von der Welt (*περὶ Κόσμου*) ein nicht unerheblicher Versuch vor, aristotelische Lehren mit stoischen Bestandtheilen zu durchsetzen. Daß das Buch dem Aristoteles nicht gehören könne, ist längst anerkannt, aber nicht nur nicht der Verfasser desselben, sondern auch die Zeit seiner Abfassung noch nicht ausgemittelt worden. Daß stoische Vorstellungsweisen eingewebt sind, leidet keinen Zweifel, jedoch auch nur eingewebt; den Grundton bilden aristotelische Lehren, und fast unverkennbar ist die Absicht, das Buch als ein aristotelisches erscheinen zu lassen. Mit Recht ist daher die sehr gelehrt durchgeführte Annahme Osanns[52]) zurückgewiesen worden, Chrysippus sei der Verfasser desselben; eben so die Vermuthung, es gehöre dem Posidonius[53]), oder gar, es sei eine griechische Rückübersetzung der Schrift des Apulejus und diese das Original, nicht die lateinische Uebertragung des griechischen Textes[54]). Man darf mit Sicherheit dafür halten daß es der Zeit der beginnenden Synkretistik angehöre[55]). Im Uebrigen sind die

---

50) Cic. Fin. V, 5. — ib. II, 6. Acad. II, 42.

51) Fin. III, 12 . . est enim eorum (Peripateticorum) consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae. — Off. I, 1. Ep. ad Div. XII, 16. Cic. Tim. c. 1. Kratippus' theilweise Rechtfertigung der Weißsagung (Divin. I, 3. 32) scheint sehr schwach gewesen zu sein. Von Stajeas aus Neapel redet Cicero ziemlich geringschätzig.

52) In den Beiträgen zur griechischen und römischen Literaturgeschichte I, 144 ff. vgl. Spengels heidelberger Programm 1842. Gieseler in der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft. 1838, St. 146 ff.

53) Ideler, in Arist. Meteorologica II, 286; dagegen Spengel a. a. O. p. 17. vgl. Bake, Posidonius 237 sq.

54) Stahr, Aristoteles bei den Römern 169 ff.; dagegen Spengel ib. p. 10 und Hildebrand, Apuleii Opera I, XLIV sq.

55) Ich begnüge mich hier auf Zellers gründliche Erörterungen III, 355 ff. zu verweisen.

Peripatetiker von Cäsars Zeit an, wie Sosigenes, Nikolaus Damascenus, Andronikus Rhodius und dessen Schüler Boëthus, ja, durch das erste und zweite Jahrh. u. Zeitr. hindurch, fast lediglich mit der Berichtigung und Auslegung der zu neuer Anerkennung gelangten aristotelischen Schriften, mit ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Stoiker und Akademiker beschäftigt und fast durchgängig bestrebt Aristoteles' und Plato's Lehren aus einander zu halten [56]).

IV. Schon nach Ende des ersten punischen Krieges fand griechische Literatur allmälig Eingang in Rom. Nachdem bereits Nävius im Epos, Trauerspiel und Lustspiel, nach griechischen Mustern sich versucht hatte, trat Plautus (254—184 v. Chr.) mit seinem der neueren attischen Komödie mit Geist und Witz nachgebildeten Lustspiel hervor. Im Trauerspiel ward von Quintus Ennius (239—169) vorzüglich Euripides nachgeahmt; sein Epos hatte der Verherrlichung römischer Thaten sich zugewendet. Mit dem griechischen Drama zogen zugleich Anklänge an Philosophie in Rom ein. Ennius will nur an ihr nippen, nicht sich in sie versenken, der censorische Kato sie verbannt wissen; selbst den Sokrates hält er für einen Schwätzer, der am Glauben gefrevelt habe und mit Recht hingerichtet sei. Und wohl begreiflich dieser Eifer für alten Glauben und alte Sitte; denn die von Ennius ins Lateinische übertragenen sogenannten heiligen Denkschriften des Euhemerus (300 v. Chr.) und ähnliche Bücher drohten allen durch die Sitte geheiligten religiösen Glauben zu untergraben. Doch konnte selbst Kato der griechischen Bildung und Philosophie sich nicht erwehren. Andre hervorragende Römer, Scipio Aemilianus und seine Familie, Lälius u. A. traten mit geistreichen Griechen, wie Panätius, in engere Verbindung und die Erscheinung der drei philosophischen Gesandten Athens (155 v. Chr.) machte griechische Phi-

---

56) vgl. m. Abhandl. über das aristotelische Organon und die griechischen Ausleger desselben, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften v. J. 1833. S. 275 ff.

losophie zum Lieblingsstudium der jungen Römer[57]). So entstand ein lebhafter Verkehr zwischen Rom und Griechenland; es ward Sitte daß junge vornehme Römer zur Vollendung ihrer Erziehung längere oder kürzere Zeit in Athen verweilten, wo die verschiedenen Philosophenschulen, die Epikureer, Stoiker, neueren Akademiker und Peripatetiker, sie für sich zu gewinnen strebten. Schon vor Cicero übersetzte und bearbeitete man philosophische Schriften in römischer Sprache, unbeholfen genug, wie es scheint[58]); in der That bedurfte es auch keiner Uebertragung; fast jeder gebildete Römer las und sprach damals griechisch. M. Tullius Cicero aber beabsichtigte die Philosophie in Rom einzubürgern und die lateinische Sprache für sie auszubilden. Begreiflich behielt der vielbeschäftigte Staatsmann und Redner nicht Zeit in philosophische Forschung tiefer einzugehn, war auch wohl schwerlich von Natur darauf angelegt. Es lag ihm daran zu einigermaßen umfassender Einsicht in die hauptsächlichen philosophischen Probleme und zu eignem Urtheile darüber zu gelangen, sie nach dem Muster der Griechen darzustellen. Er nennt, mit schwerlich ernstlich gemeinter Bescheidenheit, seine Bücher Abschriften[59]), und freilich war er in kein System der griechischen Philosophie so tief eingedrungen wie Lukretius in das epikureische. Zwar hatte er die Dialogen Plato's einiges Aristotelische, Schriften des Theophrast u. A. fleißig gelesen, vorzugsweise jedoch benutzte er die Schriften und Vorträge zeitgenössischer Griechen. Wie wenig wir auch Ciceros philosophische Bücher mit denen der großen griechischen Philosophen vergleichen oder gar ihnen an die Seite stellen dürfen, immer noch bleibt ihr Werth ein bedeutender, nicht blos wegen der Vollendung der Darstellung

---

57) s. Th. Mommsens römische Geschichte I, 860 ff. 864. 929 ff. II, 418 ff. 437.

58) Cicero n. Tusc. I, 3.

59) ad Attic. XII, 52 ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero quibus abundo. vgl. jedoch Fin. I, 2. 3. Offic. I, 2. In einigen Beziehungen die Griechen übertroffen zu haben, rühmt er sich selber (60).

und in so fern sie uns einen Einblick in manches aus der Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie anderweitig uns nicht mehr Zugängliche eröffnen, sondern vorzüglich als Denkmäler der damaligen philosophischen Bewegungen. Wäre mehr von den gleichzeitigen griechischen Schriften erhalten, so würde die Vergleichung wahrscheinlich zu Cicero's Vortheil ausfallen und in Beziehung auf die Philosophen der dritten Periode mochte er mit Recht sich rühmen, sie in Manchem übertroffen zu haben, namentlich im Ausdruck und in der Anordnung [60]); auch von der dilettantischen Philosophie der folgenden Zeiten können wir nur Weniges seiner Behandlungsweise an die Seite stellen.

2. Fragen wir nach der durchgreifenden Richtung seiner Philosophie, so ist die Beantwortung der Frage nicht leicht. Nach seinem eignen Zeugniß hatte Cicero von früh an der Philosophie, wenn auch zunächst als der Mutter vollkommener Beredtsamkeit [61]), mit Liebe sich zugewendet und in ihr Trost gefunden, nachdem Zwingherrschaft an die Stelle freien Staatslebens getreten war, — einen Trost, von dem er freilich wiederholt selber gesteht, wie unzureichend er in seinen Bekümmernissen um Staat und Familie sei [62]). Auch konnte er sich auf seine Reden zum Zeugniß berufen, daß er nimmer der Philosophie sich entfremdet habe [63]). Noch bevor er seiner staatsmännischen Thätigkeit entsagt hatte, unter dem ersten Triumvirate, machte er in seinen sechs Büchern vom Staate, von denen etwa der dritte Theil in vereinzelten Bruchstücken und durch den von A. Mai entdeckten Palimpsest auf uns gekommen ist, Anwendung davon, indem er zu zeigen unternahm, wie das römische Gemeinwesen, seiner Anlage nach, die Bedingungen eines vollkommnen Staates, in geeigneter Mischung königlicher,

---

60) ad Attic. XIII, 13. vgl. Tusc. IV, 5. Offic. I, 3. 43. III, 3. Rep. I, 22. 23. II, 11.

61) Brut. 93.

62) Tusc. II, 1. V, 2. Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. IV, 38. V, 41. Offic. III, 1. ad Attic. XII, 46. V, 15 und mehrfach.

63) Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. II, 3 und anderwärts.

aristokratischer und demokratischer Institutionen, besitze: denn wie hoch er auch die entsprechende platonische Politie hielt, — der von Peripatetikern angebahnte, von Polybius angenommene Begriff eines aus glücklicher Verbindung jener drei Hauptformen hervorgegangenen Staatswesens mußte dem Gleichgewicht der Gewalten entsprechen, welches in Rom hervorzurufen er mit unzureichenden Kräften bestrebt gewesen war. Es folgten wahrscheinlich bald darauf die nicht ganz vollendeten Bücher von den Gesetzen. Als er unter der Diktatur Cäsars und dem Konsulate des Antonius sich überzeugt hatte daß Alleinherrschaft im römischen Staate unvermeidlich sei, verwendete er seine unfreiwillige Muße, um auch so noch seinem Vaterlande zu dienen und seines Kummers über häusliche und öffentliche Angelegenheiten Herr zu werden, zur Ausarbeitung einer Reihe von Werken, die encyklopädisch, in der Weise von *loci*, über das Gebiet der Philosophie sich verbreiteten. Mit dem das Studium derselben warm empfehlenden, bis auf wenige Bruchstücke untergegangenen Hortensius hatte er den Anfang gemacht und dann in rascher Abfolge die vier Bücher der Akademika, wovon nur zwei und zwar das erste in erster, das zweite in zweiter Bearbeitung, auf uns gekommen sind, die fünf Bücher über die Principien (*de Finibus*) des Guten und Bösen, die gleichfalls fünf Bücher umfassenden tuskulanischen Disputationen über die die Glückseligkeit vorzugsweise betreffenden Probleme, die drei Bücher von der Natur der Götter, die sich ihnen anschließenden zwei von der Divination und das Buch vom Schicksal veröffentlicht[64]). Dazwischen eingeschoben waren die durch eigne schwere Erlebnisse veranlaßte, uns nicht mehr zugängliche, Trostschrift, die Paradoxa, die Büchelchen vom Alter und von der Freundschaft, sowie seine auf den Bedarf des Redners berechneten Topika. Schon hieraus ergibt sich daß Cicero

64) s. d. von Cicero selber aufgezeichnete Uebersicht Divin. II, 1. 2, welcher er hinzufügt: sic parati ut . . . nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non latinis literis illustratus pateret. vgl. Tusc. II, 1. V, 24. 25. — Die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Theile und Untersuchungen der Philosophie erkennt er an, Tusc. II, 1. V, 24. 25.

eine systematisch gegliederte Darstellung der Philosophie nicht beabsichtigte, sondern sich begnügen wollte, durch beredten Vortrag zur Ueber- und Einsicht über und in diejenigen Fragen und Probleme der Philosophie anzuleiten, welche jedem gebildeten und denkenden Menschen nahe liegen müssen, jedoch mit durchgängiger Rücksicht auf die praktische Anwendung [65]). An die Stelle einer Wissenschaftslehre oder Logik setzt er die akademischen Untersuchungen über die Erkenntniß; von der Dialektik der Stoiker erwartet er wenig Förderung für die in die Sachen eingehenden Untersuchungen [66]); mit der aristotelischen Syllogistik scheint er sehr wenig vertraut gewesen zu sein. Aus dem Gebiete der Physik behandelt er nur das auf den Gottesglauben Bezügliche oder damit in nächster Verwandtschaft stehende. Seine ethische Principienlehre, welcher auch die tuskulanischen Disputationen angehören, ergänzt er dann durch die an seinen Sohn Markus gerichteten drei Bücher von den Pflichten (ob. I, 577). Manches von Dem was er als Jüngling, theilweise durch Uebersetzung sich aneignend [67]), in Schriften der Sokratiker, des Plato und der Platoniker und Akademiker, des Aristoteles und der Peripatetiker, der Stoiker und Epikureer gelesen, oder was er in den Vorträgen der Akademiker Philo und Antiochus, des Epikureers Zeno, der Stoiker Diodotus und Posidonius gehört hatte, mochte er in treuem Gedächtniß aufbewahrt haben; auch hatte er, während er den Staatsgeschäften den größten Theil seiner Zeit widmen mußte, nicht aufgehört zur Erholung gelegentlich zu philosophiren [68]); doch leidet es keinen Zweifel daß er bei der Abfassung seiner Schriften Bekanntschaft mit den Werken der griechischen Philosophen theils erneuerte theils erweiterte.

3. Allerdings will er vorzugsweise für einen Akademiker oder

---

65) Tusc. II, 3. Divin. II, 1. Fat. 2. Fin. IV, 3. — Off. I, 48.

66) Acad. II, 28.

67) Wie Xenophons Oekonomikus und platonische Dialogen, wie das noch erhaltene dem plat. Timäus nachgebildete Bruchstück, de Universitate. vgl. Offic. II, 24.

68) ob. Anm. 63.

vielmehr akademischen Skeptiker gelten und hat die antinomische Betrachtungsweise der Fragen und Probleme dem Karneades, nicht, wie er selber meint, den sokratischen Dialogen entlehnt [69]); zu einer festen, in sich einhelligen und durch die verschiedenen Gebiete durchgeführten Ueberzeugung war er nicht gelangt, — es konnte jene Betrachtungsweise seiner praktisch-rhetorischen Richtung und zur Anlehnung an die Volksmeinungen (Parad.) ([69]), am sichersten genügen. Nur in gänzlicher Schwebe zwischen einander entgegengesetzten Annahmen zu bleiben und die Ohnmöglichkeit sicherer Entscheidung zwischen ihnen anzuerkennen, kann er sich nicht entschließen. Zwar trägt er die die Möglichkeit des Wissens bestreitenden Gründe der Skepsis ausführlich vor und macht für sie vorzüglich die Uneinigkeit der Philosophen unter einander geltend [70]), will aber synkretistisch das dem Streitigen doch wiederum zu Grunde liegende Wahrscheinliche hervorgehoben [71]) und die Erhaltung vom Urtheil (die ἐποχή) auf das wahrhaft Streitige oder vielmehr auf Dasjenige beschränkt wissen, was über den Bereich des menschlichen Geistes hinausliege [72]), allerdings mehr nach jedesmaligem Dafürhalten als nach einigermaßen entwickelten Grundsätzen [73]). Es soll aus der Erwägung der einander entgegengesetzten Annahmen die wahrscheinlichste sich ergeben ([70, 73]). Antiochus' eklektische Theorie scheint ihm nicht genügt zu haben. Eben so wenig die Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades; und doch legt er auf das Innewerden des Wahrscheinlichen fast noch entschiedeneres Gewicht als dieser, so fern in unsrem praktischen Leben die Entscheidung darauf sich gründe [74]).

---

69) Divinat. II, 1. Paradox. prooem. Acad. II, 20. N. Deor. I, 5. — Tusc. I, 4. V, 4.

70) Acad. II, 10 sqq. — ib. 48. vgl. 33. 36 sq. N. Deor. I, 1. 6. III, 15.

71) Tusc. I, 4. V, 4.

72) N. D. I, 21. Acad. II, 36. 39.

73) Tusc. V, 11 nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabiliter percussit, id dicimus ect. vgl. c. 29. Offic. I, 2.

74) Acad. II, 31.

Im praktischen Gebiete möchte er den Zweifeln Schweigen gebieten und spricht sich innerhalb desselben über Fragen mit Entschiedenheit aus, über die er in andren Schriften die skeptischen Zweifel entwickelt hatte [75]), — mit einer Entschiedenheit, die freilich nur das Innewerden einer überwiegenden Wahrscheinlichkeit für sich anführen konnte [76]), welches er dann wieder einerseits auf das Gefühl sinnlicher Gewißheit, andrerseits auf ein uns irgendwie angeborenes inneres Bewußtsein zurückzuführen geneigt gewesen zu sein scheint. So wie er von uns eingeborenen Samen der Tugend und des Rechts redet, so auch von der uns angeborenen Begierde das Wahre zu finden, von einem natürlichen Gottesbewußtsein, einer natürlichen Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit [77]). So mag man wohl bei Cicero entschiedene Keime zu der Philosophie des gesunden Menschenverstandes (*common sense*) finden. Nur darin zeigt sich der skeptische Akademiker daß er die Betrachtung der Gegenstände von entgegengesetzten Seiten für das Mittel hält das natürliche Bewußtsein zu entwickeln und zu läutern [78]). Eine solche Betrachtungsweise wendet er daher auf die obersten Gründe des sittlichen Handelns an, wiewohl in diesem Gebiete das angeborene Wahrheitsgefühl am unmittelbarsten sich bewähren soll. In der vergleichenden Kritik der ethischen Principien der Epikureer, Stoiker, Akademiker und Peripatetiker ergibt sich entschiedene Verwerfung des epikureischen;

---

75) Legg. I, 13. — So spricht er sich über die göttliche Vorsehung und Weltregierung, über das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele aus, Legg. I, 7. 8. Rep. VI, 24. Tusc. I, 22 u. a.

76) N. D. III, 40 extr. vgl. Divinat. I, 5. II, 72.

77) Acad. II, 31. 37. — Tusc. III, 1 sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutis Legg. I, 13 ius quod dicam natura esse. vgl. Fin. II, 14. V, 21. II, 14 eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi. Tusc. I, 16 deos esse natura opinamur. vgl. 13 omni in re omnium gentium consensio lex naturae putanda est. und anderweitig.

78) Tusc. I, 4 . . haec est enim, ut scis, vetus et socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime quid verisimillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur. vgl. V, 4. Offic. III, 4.

dagegen schwankt das Urtheil über das Verhältniß der drei andren zu einander und welches den übrigen vorzuziehen sei. Zwar stellt Cicero mit Antiochus wesentliche Verschiedenheit nicht blos zwischen der akademischen und peripatetischen, sondern auch zwischen diesen und der stoischen Ethik in Abrede[79]), kann doch aber sehr erhebliche Abweichungen der stoischen von der akademisch-peripatetischen nicht verkennen[80]); er will dem jedesmal Wahrscheinlicheren den Vorzug geben[81]). Was er als das Gemeinsame aller drei ethischen Theorien anerkennt, das Princip des naturgemäßen Lebens und die unbedingte Werthhaltung der Tugend, ergreift er mit fester Ueberzeugung[82]); rücksichtlich der Differenzpunkte kann er zu keiner völligen Entschiedenheit gelangen. Zwar hält er die stoische unbedingte Selbstgenugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit und die Apathie als gänzliche Beseitigung der Affekte, gegen die peripatetische Beschränkung derselben und gegen die Unterscheidung der Glückseligkeit des Tugendhaften von einer durch äußere Begünstigung darüber hinausgehenden aufrecht[83]), erkennt jedoch an daß die Strenge des stoischen Systems, die unbedingte Gleichsetzung der entschiedenen Schlechtigkeit und der leichten Vergehn, das Ideal des Weisen, mit dem Grundsatz des naturgemäßen Lebens sich nicht einigen und noch weniger in ihm durchführen lassen; so daß er sich in der Anwendung doch wiederum den Peripatetikern annähert[84]). Der ciceronianischen Darstellung der Ethik ist wohl nur eigenthümlich die Uebertragung griechischer Termini, wie des *καλὸν* durch *honestum*, die Sorgfalt in der Wahl der Ausdrücke und die An-

---

79) Acad. I, 6. Fin. V, 3. 5. 25. Tusc. IV, 3. V, 30. Offic. III, 4. — Fin. III, 3. IV, 20 sqq. V, 8. 25. 29. Offic. I, 2. Tusc. V, 11.

80) Acad. I, 10.

81) Tusc. V, 11.

82) Acad. I, 6. Fin. IV, 20 sqq. vgl. Tusc. V, 1. 25. Offic. III, 4.

83) Fin. V, 27 sq. Tusc. V, 8 sqq. 26. — IV, 18 sqq. Offic. I, 25. Acad. I, 10.

84) Fin. IV, 9. 19. 28. Offic. I, 8. — Fin. IV, 9. — Fin. IV, 11 sqq. Tusc. II, 13. Senect. 14.

wendung der stoisch-peripatischen Principien auf römische Verhältnisse, — Eigenthümlichkeiten, in denen sich mehr die Persönlichkeit Ciceros als eine besondere Richtung seiner Philosophie ausspricht. Aehnlich verhält sichs mit seiner Logik und Physik; in den wissenschaftlichen Bestimmungen durchaus abhängig von seinen griechischen Quellen, durchbricht er namentlich in den Lehren von der Gottheit, der Seele und der Freiheit, ihre Schranken durch die jedesmaligen Ueberzeugungen seines unmittelbaren Bewußtseins [85]), unbekümmert darum daß dieses nach Verschiedenheit der Verhältnisse und der Stimmungen in verschiedener Weise sich ausspreche. So bedeutend daher auch eine ins Einzelne gehende Erörterung ciceronianischer Philosophie für Charakteristik des Mannes und seiner Zeit sein kann [86]), — für eine Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Ableger, ist sie von geringem Belang. Dennoch mag das Studium der philosophischen Schriften Ciceros als Einleitung in das Studium der Philosophie empfehlenswerth sein [87]).

4. Von dem um jene Zeit in Rom sich äußernden Bedürfniß zur Abwehr des sittlichen Verderbens der Philosophie sich zuzuwenden, zeugt die Schule der Sextier. Für Philosophie entschied sich Quintus Sextius, ein Zeitgenosse des Cäsar und Augustus, mit Verzichtung auf politische Wirksamkeit [88]). Seine Schule, die auch Redner und Grammatiker unter ihren Zöglingen zählte, durch seinen Sohn und durch Sotion aus Alexandria, den Lehrer Senekas, fortgepflanzt, scheint anfangs großen Anklang gefunden zu haben und demnächst, ohne in die ferneren philosophischen Bewegungen eingegriffen zu haben, erloschen zu sein [89]). Die von Sextius und

85) Tusc. V, 11. vgl. V, 1. Off. III, 3.

86) vgl. R. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam merita, und besonders Ritter IV, 103—170.

87) vgl. Herbart über die Philosophie des Cicero im Königsberger Archiv. Jahrg. 1811. 1. St. und in den Werken.

88) Seneca Ep. 98. Plut. de Profic. in virtut. 5.

89) Sen. quaest. nat. VII, 32. Controv. praef. II. Sueton. de claris grammaticis 18.

Sotion aufbehaltenen Sittensprüche[90]) sind, auf Belebung und Läuterung des sittlichen Sinnes gerichtet, vorwiegend stoischen Gepräges[91]), jedoch mit Annäherung an pythagorische Satzungen. Zum Kampf gegen Ueppigkeit und Sünde wird tägliche Selbstprüfung und Enthaltung von Fleischspeisen gefordert; Sotion empfahl auch die Lehre von der Seelenwanderung[92]).

Konnten aber solche philosophische Bestrebungen dem einbrechenden Verderben wehren? Begreiflich daß wohlgesinnte aber nur praktisch einsichtige Männer, wie Terentius Varro, ihrer spotteten[93]).

Zweite Abtheilung.

Wenden wir uns von diesen Anfängen der Eklektik zu ihrem weiteren Verlauf im ersten und zweiten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Allerdings bestehen noch immer die vier hauptsächlichen philosophischen Schulen und werden sogar durch den Staat, vorzüglich unter den Antoninen, aufrecht gehalten[94]), mehr oder weniger aber lassen sie von der Strenge ihrer früheren Sonderungen nach und nähern sich einander. Nur die Epikureer verharren in ihrer ursprünglichen Starrheit, ohne weder ihre Lehren

---

90) Ursprünglich griechisch geschrieben (Sen. Ep. 59) mögen die Sentenzen des Q. Sextius auch in lateinischer Uebertragung verbreitet gewesen sein; doch sehr zweifelhaft ob oder wie viel davon in der einem Sextus beigelegten Sammlung (bei Gale p. 645 sqq. Orelli Opusc. veter. sententiosa I, 244 sqq.) sich erhalten habe. Ohngleich authentischer was Seneka (Ep. 59. 64. 108. de Ira II, 36. III, 36) daraus mittheilt. — Die Bruchstücke des Sotion b. Stob. Floril. III, 124. 126 Mein. Ob das Buch περὶ Ὀργῆς (ib. I, 137. 312. IV, 41. 66) ihm angehörte, ist zweifelhaft.

91) Seneca Ep. 64.

92) Seneca Ep. 108.

93) Mommsens röm. Gesch. III, 587 ff.

94) s. Zumpt über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen. Abhandl. d. Berl. Akad. 1842. philosoph. Kl. 47 ff.

weiter zu entwickeln, noch auch, wie es scheint, gegen die übrigen Schulen mit Erfolg zu vertheidigen; blos die Stoa und Skepsis erweckt sie zu einiger Abwehr. Auch von den Stoikern dieses Zeitalters kann man nicht sagen daß sie an den synkretistischen Bestrebungen fördernden Theil genommen hätten; sie bleiben auf dem Standpunkte stehn, welchen die Stoa unter Panätius und Posidonius eingenommen hatte und beschränken sich nur noch mehr als diese auf das praktische Gebiet.

I. 1. Ueber L. Annäus Seneka, den Lehrer des Nero und Opfer der Grausamkeit desselben, ist es schwer in wenigen Worten sich auszusprechen. Auf der einen Seite vertritt er die Sätze der alten Stoa von der unbedingten Selbstgenugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit und ihrem Grunde in der richtigen Vernunft[95]), von der Erhabenheit des Weisen, die selbst über die der Götter hinausreiche, da er Alles der Freiheit seiner Selbstbestimmung verdanke[96]), vom unbedingten Gegensatz zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen, dem Weisen und Thoren, von der schlechthinnigen Gleichheit des Werthes aller sittlichen Handlungen, sowie von der gleichen Verschuldung bei all und jeden Vernachlässigungen und Uebertretungen der sittlichen Anforderungen, von der Ausrottung der Affekte[97]): von der andren Seite macht er der menschlichen Schwäche wiederum Zugeständnisse, welche von der alten Stoa entschieden verworfen wurden. Er unterscheidet Güter der Seele, des Körpers und der äußeren Verhältnisse, will zwar die der Seele, d. h. die von der richtigen Vernunft ausgehenden, den übrigen unbedingt vorgezogen wissen, legt doch aber auch diesen bedeutenden

95) Seneca Ep. 71 unum bonum est quod honestum est: caetera falsa et adulterina bona sunt. cet. 74. 76 u. s. w. vgl. de Provid. c. 2. de Constant. 2. 5. 7. — Ep. 41 animus et ratio in animo perfecta . . . rem facillimam (ratio haec exigit) secundum naturam suam vivere cet.

96) Seneca Ep. 53 extr. est aliquid quo sapiens antecedat deum; ille naturae beneficio, non suo sapiens est. 73 Solebat Sextius dicere: Iovem plus non posse quam bonum virum. de Provid. 1. 5.

97) Ep. 66. 71. de Benef. III, 1. IV, 26. — de Ira I, 14. Ep. 116. — Ep. 41. 75. 116. 87. de Ira III, 42.

Werth bei [98]). Er sondert noch bestimmter als Panätius oder Posidonius, Tugenden welche die Höhe erreicht haben und solche die sie anstreben [99]). Zu Grunde lag wohl, mit Hinneigung zur platonischen Dreitheilung, die schon von Panätius befürwortete Sonderung der vernünftigen und vernunftlosen Seelenrichtung, deren letztere Sen. auch zu Recht kommen lassen will. In seinen ausführlichen, wenngleich nicht systematisch durchgeführten Abhandlungen von den Pflichten schwankt er oft genug zwischen den strengen Anforderungen der stoischen Ethik [100]) und den Zugeständnissen, die er der menschlichen Schwäche machen möchte; — letztere schildert er wiederholt mit lebhaften Farben [101]). Die Logik will er keineswegs verwerfen, jedoch auf das unmittelbar für Versittlichung des Lebens Anwendbare beschränken [102]). Die Physik preist er nicht nur, namentlich in ihrem höchsten Theile, von der Gottheit, als Grundlage der Tugend, sondern auch als Befreierin des Geistes und Leiterin zu Erkenntniß des Himmlischen [103]), geht aber in seinen *Quaestionibus naturalibus* nur auf Erklärung einzelner, besonders meteorologischer Erscheinungen ein, nicht ohne Sinn für Beobachtung. An die Stelle des Glanzes und Ebenmaßes der ciceronianischen Beredtsamkeit tritt bei Seneka das Pathos einer oft hohlen Rhetorik, in welchem jedoch nicht selten die Wärme sittlicher Ueberzeugung durchbricht. Seine edlere Natur ringt mit den Verlockungen seiner schlüpferigen Stellung in einer verderbten Zeit,

---

98) Benef. I, 1 (deos) sequamur duces quantum humana imbecillitas patitur. de Vita beat. 17 sq. vgl. Ep. 57—111. 65. 102. Consol. ad Polyb. 27.

99) de Vita beata c. 17. — ib. c. 20. Ep. 72. 75. vgl. 94 und I. Lipsii Manuduct. ad stoicam philosophiam II, 8 sq.

100) vgl. Zeller S. 391 ff. Ritter 193 ff.

101) Benefic. I, 10. de Clement. I, 6. quaest. Natur. VII, 39. vgl. III, 30. Ep. 11. 57.

102) Ep. 106. 118. 117. vgl. 89. In ähnlicher Weise spricht er über Grammatik, die Einzelheiten der Geschichte und die Theorien der Eleaten und Skeptiker sich aus, de brevit. Vit. c. 13. Ep. 88. 106 extr. 89.

103) Quaest. Natur. prooem. vgl. Ep. 117. 65.

und er selber bezeichnet sich als einen Weisheit anstrebenden, nicht Weisen (99). Ohne den eigentlichen Eklektikern anzugehören, hat er mit ihnen doch Anerkennung auch andrer von der seinigen verschiedener philosophischer Richtungen gemein, selbst der epikureischen, und will seine Entscheidung durch kein Lehrsystem binden lassen[104]). Besonders in den Briefen spricht sich seine edlere Natur oft in sehr erfreulicher Weise aus, eben weil sie Gegenstände der speciellen Sittenlehre behandeln, deren Unentbehrlichkeit er gegen Aristo nachzuweisen sucht[105]). In ihnen findet sein sittlicher Sinn Gelegenheit frei von den Fesseln des Systems sich zu äußern. Nur die Lust an rhetorisch geschärftem Ausdruck verbirgt auch in ihnen nicht selten die zu Grunde liegende Lauterkeit des Gefühls und veranlaßt zu mit einander nicht einstimmigen Aeußerungen; so daß es oft schwer ist zu entscheiden was von den Widersprüchen, in welche der Philosoph sich verwickelt, seinem rhetorischen Pathos, was dem Mangel an Folgerichtigkeit des Denkens zuzuschreiben sei.

2. Vom Musonius Rufus, einem römischen Ritter aus Volsinii, der von Nero aus Rom vertrieben, nach dessen Tode dahin zurückkehrte, noch unter Vespasianus und Titus dort lehrte, und mehrfach von Tacitus als philosophischer Redner erwähnt wird, gewähren die Angaben seines dankbaren Schülers Epiktetus und die von ihm aufbehaltenen Bruchstücke ein ziemlich treues Bild[106]). Augenscheinlich war bei ihm, gleichwie bei'm Epiktetus, theoretische Ableitung und Entwickelung der Principien hinter sorgfältiger Beachtung und Läuterung des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins zurückgetreten; so daß wir uns begnügen können, seine Richtung in der seines Schülers zu charakterisiren.

---

104) Seine Briefe schließen oft mit Aussprüchen des Epikur, wenn sich in ihnen eine *magnifica vox* findet, wie Seneca sie jenen als Siegel aufzudrücken liebt, Ep. 13. — de Vita beata 8 extr. Ep. 12 u. anderw.

105) Ep. 94. 95.

106) Stob. Serm. 48, 67. 67, 20. 79, 51 u. s. w. — Epictet. Dissert. I, 1. 7. III, 6, 15 u. s. w. vgl. Moser in den Studien von Daub und Creuzer VI, 74 ff. Zeller 395 ff. Nieuwland de Musonio Rufo philosopho Stoico. Amstelod. 1783.

3. Epiktetus aus Hierapolis in Phrygien, Freigelassener eines Freigelassenen des Nero, Epaphroditus, lebte und lehrte zuerst in Rom, dann nach Vertreibung der Philosophen unter Domitian, in Nikopolis im Epirus. Unter dem ihn hochhaltenden Hadrian nach Rom zurückzukehren konnte er sich nicht entschließen [107]). Seine von Arrianus als Handbuch (Enchiridion) und als Abhandlungen (διατριβαί), von welchen letzteren nur noch vier Bücher vorhanden sind, vier andre, außer einzelnen Bruchstücken, sich verloren haben, aufgezeichneten Unterredungen hatte er als Greis in Nikopolis gehalten; Schriftliches selber nicht hinterlassen [108]). Epiktetus' Bewunderer M. Aurelius Antoninus führt einen Schüler desselben, Junius Rustikus, unter seinen Lehrern auf und Gellius, zur Zeit der Antonine, erwähnt des Epiktetus als der nächsten Vergangenheit angehörig [109]). Das Ziel seiner Richtung bezeichnet was er von seinem Lehrer Musonius Rufus rühmt: er habe so eindringlich geredet, so das Böse geschildert, daß jeder sich selber getroffen gefühlt habe, wie wenn es ihn persönlich gegolten [110]). Fern von Verachtung der Wissenschaft, weiß er die Wichtigkeit der Lehre von den Schlüssen zu schätzen; nur sollen die darauf bezüglichen und ähnliche Untersuchungen, gleichwie Bücherstudien und das Streben nach Wohlredenheit, vom Zwecke, dem sie als Mittel zu dienen hätten, nicht abführen, noch weniger dem Stolz, dem Hochmuth, der Gewinnsucht fröhnen [111]). Für Erörterungen, die nicht unmittelbar oder mittelbar Erweckung, Belebung und Läuterung der Sittlichkeit förderlich sich erweisen, hat er nicht

107) Suid. s. v. Ἐπίκτητος. Gell. II, 18. XV, 11. Spartian. Hadr. 16. — vgl. m. Artikel Epictetus in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. Lond. 1846.

108) Beide Werke hat Schweighäuser mit dem Kommentar des Simplicius und einigen späteren Paraphrasen herausgegeben, Epicteteae philosophiae monumenta. Lips. 1799. 5 volumina.

109) Gell. VII, 19.

110) Arrian. Dissertatt. III, 23. 29. vgl. Arr. Ep. ad Gellium.

111) Dissertatt. I, 7. III, 2, 6. II, 23. II, 12, 25. — I, 4. Man. 46. — Dissert. I, 8, 6. 29, 55 und anderswo.

Muße[112]). Der wahre Stoiker, und dem gilt ihm der wahre Kyniker gleich, d. h. der Philosoph, ist ihm ein Bote des Zeus, den Menschen gesendet sie von irrigen Annahmen über das Gute und Böse, über Glückseligkeit und Unseligkeit zu befreien, sie auf sich selber (ihr wahres, göttliches Ich) zurückzuführen; und dazu bedarf es natürlicher Anmuth und Schärfe des Geistes mit lebendig ergreifender Rede[113]). Anfang der Philosophie ist Selbsterkenntniß, d. h. das Innewerden seiner eignen Schwäche und seines Unvermögens in Bezug auf das was noth thut; dieses feststellen heißt philosophiren[114]). Nur was unsrer Wahl und Entscheidung anheimfällt, ist gut oder böse; alles Uebrige, weder gut noch böse, liegt außer unsrem Bereich, ist ein Aeußeres, bloßer Stoff für unsre Wahl und an sich gleichgültig; nicht aber die Anwendung desselben diese vielmehr naturgemäß oder naturwidrig[115]). Die Wahl, d. h. unsre Vorstellungen, beherrschen wir, in ihr sind wir frei; sie kann durch Nichts außer uns überwunden werden, selbst nicht durch Zeus; nur wir selber vermögen uns zu überwinden[116]). Die Wahl aber wird durch das Vernunftvermögen bestimmt, welches allein sich selber und alles Andre schaut und prüft, im Stande alle außer ihr gelegenen Gewalten zu überwinden. Wer der Entscheidung der Vernunft entsagt, ist gleich dem Menschen der sein eignes Antlitz vergessen hat[117]). Das Vernunftgemäße fällt mit

112) Dissert. II, 19, 10 sqq.

113) Dissert. III, 22.

114) Dissert. II, 11, 1 sqq. 17, 1. III, 10, 6. vgl. fragm. 3.

115) Dissert. I, 1. 4, 19. Man. 1, 5. 6. Dissert. I, 25, 1. II, 5, 4. — I, 29, 1. II, 16. IV, 10, 26.

116) Dissert. I, 1, 23. 29, 12. II, 1, 22. 23, 19. III, 3, 10. — I, 1, 7 sqq. II, 1, 4. 16, 24. III, 3, 18. 26, 34. Fragm. 180. Man. 6 *τί οὖν ἐστὶ σόν; χρῆσις φαντασιῶν.* — die Vernunft *ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις,* Dissert. II, 1, 18. — jedoch will Ep. den stoischen Determinismus nicht aufheben, ib. I, 28, 6. vgl. III, 3, 2. 7, 15.

117) Dissert. III, 3, 1 *ὕλη τοῦ καλοῦ, καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν.* vgl. Man. 29, 7. 48. — Dissert. I, 2. 14 *ὁ γὰρ ἅπαξ εἰς*

dem Naturgemäßen und Gottgefälligen zusammen; in der Vernunftgemäßheit und der Freiheit besteht unsre Gottähnlichkeit; kraft ihrer sind wir mit der Gottheit so verbunden als wären wir Theile derselben; denn Geist, Erkenntniß und Vernunft ist die Wesenheit Gottes und fällt mit dem Guten zusammen[118]). Rufen wir daher im Streben nach dem Guten, Gottes Hülfe an, eifern ihm nach, läutern wir das Leitende in uns, seien wir rein mit dem Reinen in uns und der Gottheit; denn in uns lebt der Wahrsager, der die Wesenheit des Guten und Bösen uns verkündigt; er ist der Dämon, das Göttliche in uns[119]). Um jedoch zur Fertigkeit in der Anwendung des sittlich Guten zu gelangen, bedarf es der Uebung, und diese muß fortwährend auf Beherrschung unsrer Vorstellungen und damit zugleich der Affekte gerichtet sein, welche selber wiederum Vorstellungsweisen sind, die uns drängen und drücken. Dieser ersten wesentlichsten Uebung muß eine zweite auf das Angemessene (die Pflicht) gerichtete hinzukommen, und ihr eine dritte, die Gewißheit und Wahrheit feststellende, jedoch letztere nicht die ersteren verdrängen wollen[120]). Alles was außer unsrer Wahl liegt, sollen wir gemäß der uns in der Weltordnung angewiesenen Stelle, in vertrauensvoller Ergebung der Lenkung und Leitung der Vorsehung anheim stellen, deren All und Jedes beherrschendes Walten der unbefangenen und dankbaren Betrachtung der Ereignisse nicht entgehn kann[121]). In diesem gläubigen Ver-

---

τὴν περὶ τῶν τοιούτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀξίας συγκαθεὶς καὶ ψηφίζων ἐγγύς ἐστι τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου.

118) Dissert. I, 14, 6. II, 8, 1. 11. II, 10, 4. — I, 14 *οὐ θέλεις οὖν καθ' ἃ ἴσος εἶ τοῖς θεοῖς, ἐκεῖ που τίθεσθαι τὸ ἀγαθόν;* I, 3. 9. 12, 26. 13, 3. 14, 5 sqq.

119) Dissert. I, 14, 14 *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί· καὶ τίς τούτοις χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν τί ποιεῖτε;* vgl. II, 18, 29. 19. — 14, 13. III, 22, 19. — Gottes sollen wir gedenken, ihn als Helfer und Beistand anrufen (123). Damit hängt auch Mahnung zur Demuth zusammen, Man. 22.

120) Dissert. II. 18, 1. 29. III, 2, 6 sqq.

121) Daß nicht auf dem äußeren Erfolg unsere Glückseligkeit beruhe,

trauen und dem Bewußtsein dessen zu bedürfen, um in allen Fügungen des Lebens, unter Entbehrungen und Leiden die innere Seelenruhe unwandelbar zu bewahren, spricht sich der Geist dieser neueren, man darf wohl sagen veredelten, Stoa aus. Sie verzichtet auf Ableitung der Principien unsres Handelns und unsres Gottesbewußtsein, so wie auf organisch gegliederte Theorie; anstatt das Wissen um das Sittlichgute auf ein Innewerden des Einklangs desselben mit der göttlichen Weltordnung zurückzuführen, schöpft sie jenes Wissen aus dem unmittelbaren sittlichen Gewissen und ist nur bestrebt dieses in seiner Reinheit zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben[122]; ist aber, fern von dem Hochmuth der älteren Stoa, der eignen Schwäche sich bewußt und bestrebt, sich der höheren göttlichen Hülfe zu versichern[123]), indem sie ähnlich das Gottesbewußtsein als ein sich durch sich selber bewährendes unmittelbares Innewerden faßt[124]), ohne an Ableitung oder dialektischer Entwickelung

schärft Ep. durchgängig, hin und wieder auch in Bezug auf die Schicksale unsrer Angehörigen, ein, ohne jedoch die Liebespflichten zu verläugnen, und mit durchgängiger Beziehung auf das Vertrauen zu der göttlichen Vorsehung, vgl. Ritter S. 222 ff. — So wird auch Unterwerfung unter die Weltordnung und die Pflicht, in ihr die angewiesene Stelle auszufüllen, eingeschärft, Dissert. I, 12. I, 2. Man. 24. 37.

122) Dissert. I, 22. II, 11. Das Gute auf eine *ἔμφυτος διάνοια* zurückgeführt, im Unterschiede von erworbenen Kenntnissen, wie die mathematischen. — I, 22, 1 *μανθάνειν τάς Φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει. κτλ.* vgl. II, 17, 1 sqq. 12, 5. ib. I, 2, 30 sqq., wie der Stier, der Löwe seiner Bestimmung (*παρασκευῇ*) folgt, so auch der Mensch der seinigen. — Rücksichtlich des Glaubens an die göttliche Vorsehung begnügt sich Ep. auf die überall sichtbare Einheit, Ordnung und den Zusammenhang im Weltganzen hinzuweisen, Dissert. II, 14. — Man. 31, 1 u. anderw.

123) Man. 48 *ἑνὶ δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον (ὁ προκόπτων).* vgl. fragm. p. 741. Dissert. III, 14. — II, 18 *τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.* vgl. I, 3. und fr. 119 *συνεχέστερον νόει τὸν θεὸν ἢ ἀνάπνει.* ib. 120.

124) Der Mensch ist bestimmt das Lob Gottes zu singen, Dissert. I, 16. ein Schauer (*θεατής*) und Ausleger (*ἐξηγητής*) seiner Werke zu sein, ib. I, 6. vgl. IV, 1.

desselben oder gar, wie die ältere Stoa, an der Nachweisung sich zu versuchen, wie es mit dem polytheistischen Volksglauben vereinbar, ohne darum denselben aufheben zu wollen; Spuren der Wahrheit und Motive zur Sittlichkeit erkennt er auch in ihm an[125]). In dem Grade, in welchem Epiktet der anmaßlichen Weisheit der älteren Stoiker entsagt und die Härte ihrer Bestimmungen mildert, namentlich dem Mitgefühl und der Liebe Raum gibt, nähert er sich dem Sokrates und Plato an; in dem durchgängigen Rückgang auf die unmittelbaren Anforderungen des Gewissens auch den Kynikern, ohne deren Verläugnung der Sitte zu theilen: so daß wir Hinneigung zu der Richtung der Eklektik auch bei ihm nicht verkennen können; eine Theorie derselben zu unternehmen, würde seinem Standpunkte widersprochen haben.

4. In ähnlicher Weise faßt der Kaiser Markus Aurelius Antoninus die stoische Lehre in seinen Selbstunterredungen auf. Er schließt sich vorzugsweise dem Epiktetus an, ist der Absicht seiner Schrift zufolge, noch weniger als dieser auf wissenschaftliche Gliederung seiner Lehren bedacht, dagegen mehr auf Beachtung seiner inneren persönlichen Zustände und Angelegenheiten. Auch er legt kein Gewicht auf theoretische Forschung, die nicht unmittelbar auf Verkehr mit dem eignen Dämon, Einkehr in denselben und seine Pflege zurückführen, und schon er strebt nach der demnächst von Plotinus und seiner Schule verfolgten Vereinfachung seiner selber[126]). Bei ihm dieselbe Sonderung des Gebietes unsrer freien Selbstbestimmung, d. h. der Herrschaft über unsre Vorstellungen und Affekte, von den äußeren Fügungen unsres Lebens und rücksichtlich letzterer dieselbe fromme Ergebung in die göttliche Vorsehung, nur noch entschiedener ausgesprochen; nicht äußeres Behagen, überhaupt nichts Aeußeres, kann Ruhe und Wohlsein gewähren, sondern das Innere allein ist die unversiegbare Quelle

125) Dissert. II, 20, 32 sqq. c. 7. Man. 31, 5. c. 32.

126) vgl. Nic. Bach, de Marco Aurelio Antonino. Lips. 1826. — I, 7 und an a. St. — II, 13. 11. III, 12. IV, 3. VII, 28. 59. XII, 3. V, 5. XII, 33. VIII, 148. — IV, 26 ἅπλωσον σεαυτόν.

der Glückseligkeit [127]). Um die Bestand- und Werthlosigkeit der äußeren Güter zu veranschaulichen, bedient er sich des Bildes vom ewigen stetigen Flusse der Dinge, ohne jedoch in die entsprechende stoisch heraklitischen Lehre irgendwie weiter einzugehn und mit Hervorhebung der darin, als Gesetz und Ordnung der ewigen Vernunft, waltenden göttlichen Vorsehung [128]). Auch den Dämon in unsrem Innern führt er seinem Wesen und Ursprung nach unmittelbar auf die Gottheit zurück [129]). Streng gegen sich selber, ist der kaiserliche Stoiker noch milder als Epiktet in der Beurtheilung der Fehler Andrer; er will auch die Undankbaren und feindlich ihm Entgegentretenden lieben, ihnen zur Rückkehr auf den rechten Weg behülflich sein [130]). Und wie hätte der Herrscher, gleich dem Epiktetus, sich ausschließlich in sich selber zurückziehn, wie nicht die Verpflichtung entschiedener betonen sollen, als Glied der Menschheit, für die Menschheit und zunächst für sein engeres Vaterland zu wirken? Er spricht durchgängig zugleich als Mensch und Römer [131]). Nur der Glaube an persönliche Fortdauer fehlt auch diesen Stoikern; sie getrösten sich der Rückkehr des Ich zu seinem Urquell, der Gottheit, ohne auf die weiteren Annahmen der alten Stoa zurückzugehn [132]).

Man möchte diese späteren Stoiker den Mystikern des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts vergleichen, die im Ueberdruß an der Scholastik und ausschließlich bedacht auf das Seelenheil, zur Vertiefung und Verinnerung der geoffenbarten Lehren zurückkehrten. Und ihre Wirksamkeit ist eine ähnliche gewesen; bis

127) V, 19. II, 13. III, 12. V, 19 u. s. w. X, 1. III, 12. II, 8. IV, 28.

128) VII, 19. II, 14. — IV, 43. V, 23. VI, 17. IX, 19. 28. — II, 3. 11. 16. III, 11. VI, 44. XII, 5 u. s. w. Mit Hervorhebung der durchgängigen Einheit der Natur II, 1. IV, 40. IX, 8. 9. III, 2. XII, 30. — IX, 27. I, 17.

129) II, 1. 4. 5. III, 6. 16. V, 27. 23. XII, 26.

130) VII, 22. 26. VIII, 8. II, 1. III, 11.

131) V, 1. VI, 7. III, 4. 5. 29. II, 5. 6. 13. 16. 17. III, 16 u. s. w.

132) Epict. Dissert. III, 13, 14. 24, 93. — M. Aurel. IV, 21. 14. V, 13. 21. 33.

ins spätere griechische Mittelalter waren ihre Schriften, namentlich die epiktetischen, Bücher der Erbauung. Von einer Wiedererweckung der altstoischen Theorie hören wir Nichts; die Schrift des Kornutus (S. 125, 256) über die Götter ist lediglich eine historisch literarische Zusammenstellung der stoischen Versuche mit dem polytheistischen Volksglauben sich zu einigen.

5. Neben dieser Vereinfachung der stoischen Ethik macht sich in derselben Zeit eine ursprünglich aus gleichem sittlichen Bedürfniß hervorgegangene Erneuerung der kynischen Lehren geltend. Persönliche Selbständigkeit durch Bedürfnißlosigkeit und Abkehr von dem Verderbniß der Zeit, ist das angestrebte Ziel dieser Richtung. Männer ernsten, wenn auch beschränkten Sinnes, suchen in ihr Schutz gegen die furchtbar anwachsende, bodenlose Entsittlichung. Ohne Hoffnung die Massen zu bekehren, wollen sie nur sich selber retten und durch ihr Beispiel auf Einzelne wirken. So schildert uns Seneka seinen und des Paetus Thrasea Freund Demetrius[133]) und Lucian den Demonax zur Zeit der Kaiser Hadrianus und Antoninus Pius[134]). Vom Oenomaus aus Gadara, Zeitgenossen des Hadrian, ist nur zu bemerken, daß er dem polytheistischen Aberglauben entgegentrat[135]) und die Freiheit der Selbstbestimmung durch den stoischen Determinismus nicht beschränkt wissen wollte[136]). Die vorherrschend negative Richtung dieser Männer ward durch andre zu Uebertreibungen und eitlen Schaustellun-

---

133) Seneca de Benefic. VII, 1. 8 sq. Ep. 62 und anderw. Tac. Annal. XVI, 34. Weniger günstig urtheilen Tac. Hist. IV, 40 und Sueton. Vespas. 18 über ihn.

134) s. Lucians Demonax und Cynikus. — Er wird (Demon. 5) als Eklektiker bezeichnet. Auch er, gleichwie Oenomaus, entsagte dem polytheistischen Volksglauben. ib. 11. 65 sq.

135) Ueber die Zeitbestimmung Syncell. p. 659 Dind. — Iulian. Orat. VII, 209 sq. Spanh., bezeichnet die gegen den Polytheismus gerichtete und von ihm verspottete Schrift als τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων, Euseb. Praep. V, 18 extr. VI, 6 extr. γοήτων φωρά. Gegen den Glauben an die Orakel gerichtete Bruchstücke aus derselben ib. V, 19—36.

136) Euseb. ib. VI, 7.

gen mißbraucht, hinter denen nicht selten schmutzige Hab- und Genußsucht sich verbarg[137]).

II. Die Thätigkeit der Peripatetiker dieser Jahrhunderte, Alexanders von Aegae, Lehrers des Nero, Adrastus aus Aphrodisias, Herminus, Aristokles von Messene, Alexanders Aphrodisiensis, war, wie früher bemerkt worden, gleich der ihres Vorgängers, Andronikus von Rhodus, vorzugsweise auf Erklärung der schwierigeren aristotelischen Schriften und Verbesserung der Texte gerichtet, und ihr nüchtern kritischer Geist wirkt nicht nur in den vortrefflichen Paraphrasen des Themistius (im vierten Jahrh.) nach, sondern hat auch die Mischsucht der späteren neuplatonischen Ausleger einigermaßen zu zügeln vermocht. Doch konnte tiefer eingehende Erörterung einzelner Lehrpunkte auch in den Kommentaren und historischen Darstellungen der aristotelischen Lehren nicht fehlen, wie rücksichtlich des Sosigenes und Nikolaus dem Damaskener aus einzelnen Angaben sich nachweisen läßt[138]) und wie wir aus den erhaltenen Büchern Alexanders des Aphrodisiers ersehn. Er vertheidigt die aristotelische Ethik gegen stoische Einwürfe[139]), die Lehre von der Weltewigkeit gegen die Platoniker[140]), die von der Willensfreiheit wiederum gegen die Stoiker[141]), fern von Synkretistik, wenn auch ohne die Probleme gerade in ihrer Tiefe zu fassen. Nur in seiner Lehre von den allgemeinen Begriffen, von der Seele, vom Verhältniß Gottes zur Welt, möchte sich einige Annäherung an Strato den Lampsakener, wenn nicht an die Stoiker, finden[142]). Bestimm-

---

137) Wie Lucian, de morte Peregrini u. an a. St. es schildert.

138) vgl. meine (56) angeführte Abhandlung.

139) Ἀπορίαι καὶ λύσεις ed. Spengel, passim. vgl. de Fato 17. Orell.

140) Aporiae I, 18.

141) de Fato. vgl. de Anima II, 159 sqq. Apor. I, 4. Das Nähere darüber bei Ritter IV, 256 ff. und Zeller S. 421 f.

142) Alex. will die allgemeinen Begriffe auf Abstraktion aus den Einzeldingen zurückführen, ihnen keine Subsistenz zugestehn, de Anim. I, 139, b. II, 143; wie Strato, keine vom Körper trennbare Seelenthätigkeit und nichts Ewiges, Unvergängliches in dieser anerkennen, sondern nur die Unterschei-

tere Hinneigung zu letzteren scheint beim Lehrer des Alexander, dem Messenier **Aristokles** stattgefunden zu haben[143]), verbunden mit dem Versuch die wesentliche Uebereinstimmung des platonischen und aristotelischen Lehrgebäudes nachzuweisen. Zu bedauern daß sein Werk von der Philosophie, welches eine kritische Uebersicht über die philosophischen Theorien und Lehrgebäude der Griechen enthalten zu haben scheint, nur in Bruchstücke auf uns gekommen ist[144]).

III. Finden wir nun schon bei den Peripatetikern des zweiten Jahrhunderts einige Hinneigung zu Ergänzung und theilweiser Umbildung der aristotelischen Lehre, so tritt noch entschiedener bei den Platonikern eine synkretistische Richtung, freilich in sehr verschiedener Weise und in verschiedenem Grade, hervor. **Arius Didymus**, von unbestimmtem Zeitalter und schwerlich schon Zeitgenosse Cicero's, ist wahrscheinlich in den beiden von ihm angeführten Schriften vorzugsweise historisch verfahren[145]). **Der**-

bung eines blos möglichen (*νοῦς ὑλικός*) und eines durch Entwickelung der Anlagen verwirklichten Geistes; er setzt an die Stelle des aristotelischen energetischen Geistes die jedesmalige Einwirkung der Gottheit (de Anima passim), und hält mit der Stoa das Herz für den Sitz der Vernunft, ib. Eben so führt er die Verschiedenheiten der Lebensprincipien auf die Verschiedenheit des unreineren oder reineren Stoffes, und diese wiederum auf das kleinere oder größere Maß des beigemischten göttlichen Feuers zurück, Apor. II, 3. Sehr unklar sind seine Bestimmunngen über den Unterschied von Naturkausalität und Vorsehung. vgl. Zeller S. 426 f.

143) de Anima f. 144—145. Die Beziehung dieser Stelle auf Aristokles, und daß mithin anstatt *Ἀριστοτέλους* mit Zeller (429, 1) *Ἀριστοκλέους* zu lesen sei, scheint mir unzweifelhaft. Eben so die in d. St. bezeichnete Erklärung des energetischen Geistes als Wirkung des göttlichen Geistes in einem zu seiner Aufnahme geeigneten Organe, welche Geeignetheit dann wieder auf das Uebergewicht des Feuers in der materiellen Mischung zurückgeführt wird, — mit Annäherung an die Stoa.

144) Die Bruchstücke b. Euseb. Pr. Ev. XI, 3. XIV, 17 sq. XV, 14. — Es wird die Ideenlehre als nur der Ergänzung bedürftig und als Vollender derselben Aristoteles bezeichnet.

145) Bruchstücke aus s. Schrift *περὶ τῶν ἀρεχόντων Πλάτωνι*, b. Euseb. Pr. Ev. XI, 23, aus s. *ἐπιτομή* ib. XV, 15. 20.

kyllides und Thrasyllus, letzterer zur Zeit Tibers, hatten mit Eintheilung und Anordnung der platonischen Dialoge sich beschäftigt, Eudorus dagegen, wahrscheinlich unter Augustus, scheint in seinen Kommentaren zu dem platonischen Timäus und einigen aristotelischen Schriften Plato's Lehren gegen Aristoteles aufrecht zu halten bestrebt gewesen zu sein, und Alexander Aphrodisiensis ihn, wenn nicht den späteren Attikus, zu berücksichtigen[146]). Entschieden dagegen treten aller Mischung platonischer, aristotelischer und stoischer Lehren Kalvisius Taurus unter Antoninus Pius, Lehrer des Gellius, und der etwas spätere Attikus entgegen[147]). Und freilich mochten diese Männer sich wohl gedrungen sehn dem unkritischen Verfahren zu widerstreben, mit welchem selbst Plutarch aus Chäronea (in der Mitte des ersten und wie es scheint den ersten beiden Decennien des zweiten Jahrhunderts) die Differenzen zwischen Plato und Aristoteles auszugleichen bemüht war.

2. Er bestreitet zwar mit nicht sonderlich zugespitzten Waffen, nicht blos die epikureischen sondern auch die stoischen Lehren[148]), tritt als ächter Platoniker auf, will nur sein Ausleger sein[149]), jedoch bei Plato schon eigenthümlich aristotelische Lehren finden, wie die von den Kategorien[150]), gibt hin und wieder der Skepsis nach

---

146) Zum Timäus v. Plutarch de an. procreat. 3. 2. 16, 1. 8 angeführt. Ueber s. Kommentare zu aristotel. Schriften s. m. Abhandlung (56) S. 275. Strabo führt einen Eudorus als seinen Zeitgenossen an XVII, 1, 5. Dessen Schrift, *Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν*, Stob. Ecl. II, 46 sq. scheint vergleichend verfahren zu sein. — Alex. Apor. I, 10. vgl. Attikus bei Euseb. Pr. Ev. XV, 5. 11.

147) Suid. s v. *Ταῦρος*. Gell. XII, 5. I, 26. VI, 13. 14. — Attikus bekämpft bei Euseb. Pr. Ev. XV, 4 sqq. 12. 13 besonders die von den platonischen abweichenden Lehren des Aristoteles.

148) vgl. zum Folgenden K. Eichhoffs Programme über Plutarchs Moralia Duisb. v. d. J. 1839 f. — Plut. in s. Schriften adv. Colotem, non posse suaviter vivi sec. Epic. — de Stoicorum repugn., de commun. notionibus adv. Stoicos und anderwärts.

149) Qu. conviv. IX, 5, 2. de facie in Luna 6. de Virt moral. 3 u. s. w.

150) de An. procreat. 23.

und nähert sich wiederum den Stoikern an, indem er die Weltseele dem Verhängniß gleich stellt, unendlichen Kreislauf des Werdens und Wiederbringung der Dinge behauptet [151]). Die Richtung seines Zeitalters zeigt sich auch darin bei ihm, daß er Erforschung des Sittlichen für das Endziel aller Philosophie hält und der Logik und Ethik einen nur untergeordneten Werth zugesteht [152]). In seiner Ethik und der ihr zu Grunde gelegten Eintheilung der Seelenvermögen verbindet er Platonisches mit Aristotelischem und schließt sich namentlich der Lehre vom Mittelmaß an [153]). Nicht jedoch will er nach dem Vorgange des Antiochus an einer Theorie der Eklektik sich versuchen, sondern nur den Platonismus hie und da ergänzen, das Aristotelische auf ihn zurückführen und Uebereinstimmung desselben mit einzelnen wesentlichen Lehren der Stoa nachweisen. Ihm in Vergleich mit den bisher berücksichtigten Eklektikern eigenthümlich ist, daß er, indem er auf Erkenntniß der Gottheit verzichtet [154]), zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses, obgleich den Aberglauben bestreitend [155]), nicht blos zur griechischen sondern auch zur ägyptischen Mythologie seine Zuflucht nimmt und auf die Weise die demnächst zu betrachtende Mischung orientalischer und griechischer Anschauungsweisen vorbereitet. Sein Lehrer Ammonius wird als Urheber oder Erneuerer der Synkretistik bezeichnet [156]), — ob mit Recht, und in welcher Weise er verfahren

---

151) de sera num. Vind. 4. 14. de primo Frigid. 22. Quaest. conv. VII, 1. — de Fato 2. Stoic. rep. 38 sq. commun. Not. 31. u. s. w. Auch in seiner Ethik findet sich hier und da Anlehnung an die neuere Stoa; vgl. Schreiter de doctr. Plutarchi theol. et morali, in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie. v. J.

152) de prof. in Virt. 7. vgl. die untergeschobene Schrift Educ. puer. 10.

153) de *El* ap. Delph. 13. 15. — Def. oracul. 36. vgl. de virt. moral. 3. — ibid. 4. 5 sq. vgl. c. 12. de prof. in virt. 3. 13.

154) de sera num. Vind. 4. 14.

155) in seiner Schrift περὶ Δεισιδαιμονίας. vgl. Ritter IV, 563 ff.

156) Aus den häufigen Anführungen desselben bei Plutarch ergibt sichs nicht.

sein mochte, vermögen wir nicht zu bestimmen. Tiefe der Forschung und gründliche Kritik wird man in Plutarchs philosophischen Schriften vergeblich suchen; aber nicht blos durch die ihnen zu Grunde liegende außerordentliche Belesenheit sondern auch durch die Zuverlässigkeit der Angaben haben sie unschätzbaren Werth für uns, und das in ihnen sich aussprechende treue und warme Gemüth muß ansprechen, auch wo es in seiner eigenthümlich gelehrten Mystik einem unklaren Ziele nachstrebt.

3. Nicht minder will der mit Plutarch in mancher Beziehung zusammentreffende Rhetor Maximus Tyrius, unter den Antoninen und Kaiser Kommodus, Platoniker sein, und durch Abschwächung der platonischen Lehren gelingt es ihm leicht, die gleichfalls abgeschwächten aristotelischen, stoischen und kynischen mit jenen in Uebereinstimmung zu bringen. Der platonischen Idee des Guten schiebt er die kontinuirliche unbedingte Denkthätigkeit des aristotelischen absoluten Geistes unter und stoïsirt wiederum in andren Beziehungen [157]). Aber vor Allem auf die jedesmal beabsichtigte rhetorische Wirkung bedacht, erklärt er sich nach Maßgabe der Veranlassung über denselben Gegenstand in sehr verschiedener Weise. Einhelligkeit seiner Ansichten scheint er nicht einmal angestrebt zu haben. Mag er den Plutarch an Korrektheit und Eleganz der Diktion überlegen und das Studium seiner Reden für Geschichte der Sprache von Wichtigkeit sein, für Philosophie und ihre Geschichte sind sie von ohngleich geringerer Bedeutung als die plutarchischen Abhandlungen, und unerfreulich durch die fast durchgängig hervortretende Unterordnung der Gedanken unter den Zug und Glanz der Worte. Eine ähnlich schillernde Darstellung der platonischen Lehren finden wir in der Einleitung des Albinus und dem dem Alkinoos zugeschriebenen Abrisse der platonischen Theorie [158]), in dem Bruchstücke des Severus (um die Mitte des zweiten

---

157) Dissertat. XVII, 1 extr. u. anderw. — vgl. Ritter S. 245 ff. Zeller 438 ff.

158) vgl. Ritter S. 244 f. Zeller 443.

Jahrhunderts)[159]) und den philosophischen Abhandlungen des Apulejus (um dieselbe Zeit). Auch bei letzterem, dem dichterischen Rhetor, findet sich Orientalisches eingemischt[160]).

4. Selbständiger verfährt der gelehrte Arzt **Klaudius Galenus**; geboren 131, lebt er bis unter Kaiser Severus. Er will sich keinem der verschiedenen Lehrgebäude anschließen, kommentirt aristotelische, platonische und chrysippische Schriften, neben den hippokratischen, will gegen die Angriffe der Skepsis Sinneswahrnehmungen vermittelst der ihnen einwohnenden Evidenz (*ἐνάργεια*), die Venunfterkenntniß durch Nachweisung der wesentlichen Uebereinstimmung in der Auffassung der allgemeinen Begriffe aufrecht halten, fügt den aristotelischen vier Arten der Ursächlichkeiten als fünfte die der Mittel (*δι' οὗ*) hinzu, bestreitet die stoische Annahme von der Körperlichkeit der Qualitäten, hegt Bedenken gegen die Unkörperlichkeit der Seele und will die Unsterblichkeit derselben weder behaupten noch verneinen; die Untersuchung über ihren Sitz behält er der Arzneiwissenschaft vor. Die Fragen nach der Einheit der Welt und ihrer Ewigkeit beseitigt er, weil die Entscheidung derselben werthlos für unser sittliches Handeln sei; ja auch die nach der Wesenheit der Gottheit und ob die Welt durch blindwirkende Ursachen, oder durch die Gottheit gebildet worden sei. Dagegen hält er die Ueberzeugung vom Dasein der Gottheit und vom Walten der göttlichen Vorsehung fest; denn die nach Zwecken gebildete und aufrecht erhaltene Weltordnung trete uns überall unverkennbar entgegen. Und eben so ist er überzeugt daß die übrigen Ursächlichkeiten der der Zweckursächlichkeit untergeordnet sein müßten[161]). Seinen Schriften (die erhaltenen sind nur

---

159) Euseb. Pr. Ev. XIII, 17. Es kommen einige Anführungen bei Jamblichus und Proklus hinzu, s. Zeller 442.

160) s. Zeller 541 f.

161) Auch hier muß ich mich begnügen auf die weiteren Ausführungen und dazu gehörigen Belegstellen bei Sprengel, Beiträge z. Geschichte der Medicin I, 117—195, Ritter 263 ff. und Zeller 446 ff. zu verweisen.

ein Bruchstück der von ihm verfaßten)[162]) verdanken wir gleich denen des Plutarch, sehr bedeutende Beiträge zur Geschichte der vorangegangenen Philosophie; aber bei aller Anerkennung seiner umfassenden Gelehrsamkeit, seines behutsam prüfenden Sinnes und theilweisen Scharfsinns, können wir doch nicht sagen daß es ihm gelungen sei einen neuen Weg der Forschung anzubahnen oder früher betretene zu vertiefen. Er ist ein vorzugsweise dem Plato und Aristoteles sich anschließender, jedoch auch hie und da von der Stoa entlehnender Eklektiker, nur freier von dem unkritischen Streben andrer Männer dieser Richtung das Verschiedenartige zu einigen.

Auch die neuere Skepsis scheint, wie schon bemerkt worden ist (S. 234), Vermittelung mit der dogmatischen Philosophie hie und da angestrebt zu haben; doch ist was wir über Phavorinus, unter Hadrian, namentlich durch Galenus erfahren, zu aphoristisch, um seinen Standpunkt genau ermessen zu können.

Dritte Abtheilung.

1. Die Anfänge einer andren Richtung der Eklektik, wenn man nicht lieber die bisher betrachtete als eine vorzugsweise eklektische und die gegenwärtig zu erörternde als eine synkretistische bezeichnen will, treten schon bei Plutarch hervor.

Plutarch geht von platonisch-aristotelischen, hie und da stoisch gefärbten Begriffsbestimmungen aus und in der Lösung der daran sich knüpfenden Probleme zu Anschauungsweisen über, die mehr dem Orient als dem Occident angehören. So wenn er das Wesen Gottes als das Seiende, Eine und Gute, als die reine Vernunft faßt und gegen die Verwechselung desselben mit den versinnlichenden Vorstellungsweisen, anthropopathischen Mythen und Zurückführung der Götter auf Naturwesen und Naturprocesse eifert, dann aber sich nicht begnügt der göttlichen Kausalität einen ewigen

162) Das Verzeichniß bei Galenus de libris propriis.

bestimmungslosen Stoff, wie immer näher gefaßt, vorauszusetzen, sondern zur Erklärung des Bösen in der Welt, um den Begriff der vollkommnen göttlichen Kausalität rein zu halten, ein böses Princip voraussetzt und nun dasselbe aus dem Andren (θάτερον) Plato's und besonders aus dessen vorübergehender Erwähnung einer bösen Weltseele herauszudeuteln sucht, vorzüglich jedoch Anhaltspunkte dafür im parsischen Ahriman, dem ägyptischen Typhon und den Mythen vom Hades und Ares findet. Gelöst hatte die griechische Philosophie allerdings das Problem nicht und den Mangel befriedigender Lösung lieber durch nicht ganz klare Andeutungen bezeichnen als der ihr antipathischen, wenngleich damals schon bekannten, Vorstellung von einem radikal bösen Princip sich hingeben wollen. Die Scheu vor fremdartigen Vorstellungsweisen war zu Plutarchs Zeit bereits überwunden und er bemüht sich nur, nicht ohne grübelnden Scharfsinn, die gewählte Erklärungsweise mit den platonisch-aristotelischen Lehren einigermaßen in Einklang zu bringen. Er kehrt zurück zu der Annahme eines ungeordneten, jedoch nicht schlechthin qualitätslosen, regellos bewegten Stoffes, welcher gegen Gutes wie Böses indifferent, nicht ohne Sehnsucht zum Guten und Göttlichen sei, dem bösen Princip dagegen weist er eine Mittelstellung an zwischen der mit göttlicher Kraft erfüllten Weltseele und jenem Urstoff, und durch den platonischen Ausdruck einer bösen Weltseele, den er als die der Ordnung entgegenstrebende Kraft faßt, veranlaßt, unterscheidet er einen guten und bösen Theil der Weltseele, indem er aus ersterem die Vernunft und die Willensfreiheit, aus letzterem die Sinnlichkeit und die vernunftlosen Triebe ableitet, mit näheren Bestimmungen, in die hier einzugehn nicht der Mühe lohnen möchte. Daran knüpft sich ihm dann die Vorstellung von Mittelwesen, die nicht wie der höchste Gott schlechthin vollkommen, sondern auch dem Unvollkommnen, ja dem Bösen, zugänglich seien; von der das Weltall erhaltenden Vorsehung des obersten Gottes unterscheidet er die den himmlischen Göttern anvertraute Fürsorge für die sterblichen Wesen und für Aufrechthaltung der Gattungen; von dieser wiederum die den Dämonen angewiesene Führung der menschlichen Handlungen. Die Dämonen,

für Lust und Unlust empfänglich, sind denn auch der Verführung durch's böse Princip ausgesetzt und zerfallen in gute und böse. Mit besonderer Vorliebe bildet er seine phantastische Dämonologie und die Lehre von den dämonischen Einwirkungen auf die menschliche Seele aus; namentlich führt er das Weißsagungsvermögen darauf zurück. Der Glaube an Dämonen war allerdings dem griechischen Alterthume keinesweges fremd und auch hie und da in die Philosophie eingedrungen; zu einer Theorie aber entwickelt, wie wir sie bei Plutarch und in wachsender Willkürlichkeit in der späteren griechischen Philosophie finden, war sie nicht. Wenn Plutarch ferner, nach Plato, die Verdunkelung der Seele durch die Verkörperung derselben hervorhebt, so genügt ihm nicht das von diesem ergriffene Heilmittel, Erhebung zu der Welt der ewigen unveränderlichen Ideen, er verweist auf leidentlich enthusiastische Hingabe an höhere göttliche Erweisung, die zwar nicht ohne Selbstthätigkeit, jedoch um so reiner in uns hervortrete, je mehr die eigne Thätigkeit zurückgedrängt werde. Da werden denn die Dämonen als Vermittler bezeichnet und äußere Mittel, wie die Dämpfe der pythischen Höhle und enthaltsames Leben, wie das der Isispriester, zur Erregung des leidentlichen Enthusiasmus und der Empfänglichkeit für die göttliche Einwirkung, empfohlen. Mochte er nun auch den versinnlichenden Vorstellungsarten des Polytheismus und dem Glauben an Nationalgottheiten entschieden entgegentreten, — in der Ueberzeugung von der zu Grunde liegenden Einheit des Göttlichen und der göttlichen Vorsehung, will er die Gottheiten aller Völker verehren, und um die Identität der griechischen und barbarischen, besonders ägyptischen nachzuweisen, durch gewaltsame der griechischen Sprache entlehnte Etymologien, die Namen der letzteren auf die der ersteren zurückführen [163]). So erweitert er das Gebiet der vorangegangenen Synkretistik und leitet zugleich zu dem demnächst so eifrig verfolgten phantastischen Spiele mit mythologischen Deutungen über. Sehr natürlich daß dieser zwischen Okci-

163) Rücksichtlich der Belegstellen verweise ich auf die vorher (161) angeführte Schrift Schreiters und auf Ritter 503 ff. Zeller 424 ff.

dent und Orient oscilirende Standpunkt Plutarchs nicht frei von Widersprüchen durchgeführt werden konnte.

Einen ähnlich schillernden und orientalischen Vorstellungsweisen entgegenkommenden Platonismus finden wir bei Apulejus und Maximus Tyrius[164]).

2. Man sucht zunächst hinter dem offenbaren Sinn der philosophischen Lehren einen ihnen zu Grunde liegenden tieferen Geheimsinn, unternimmt durch Deutung der Mythen und Kulte griechischer und nicht griechischer Religionen jene zu ergänzen und sehnt sich unmittelbarer göttlicher Offenbarung theilhaft zu werden. In letzterer Rücksicht sieht man nach Mitteln sich um, über den Bereich des vermittelnden Denkens hinaus, dem Göttlichen sich zu näheren und glaubt durch asketisch beschauliches Leben, durch Opfer und Geheimdienste, namentlich durch Hinwendung zu göttlichen Mittelwesen den Zweck erreichen zu können. Es genügte nicht mehr dem bisherigen Lehrgebäude angehörige, aus ihrem Zusammenhang genommene Glieder zu gemischten Theorien zu einigen; man griff über sie hinaus und hoffte durch Ergründung des verborgenen Sinnes der überlieferten Mythen und Mysterien, wenn man sie in ihren Wechselbeziehungen und ihren vielfach verschlungenen Fäden nach auffasse, dem Ziele sich anzunäheren. Da war nun längst durch die aus Alexanders Eroberungen hervorgegangenen Monarchien und vermittelst der römischen Weltherrschaft der Orient dem Occident näher gerückt. Zu jenem wendete man sich mit sehnsüchtiger Erwartung und ward so mehr und mehr zu eigenthümlich orientalischer Anschauungsweise hingezogen, von der man früher nur vereinzelte Anregungen erhalten, welche durch das Uebergewicht des jugendlich griechischen Geistes sehr bald ein diesem entsprechendes Gepräge empfingen. Auch jetzt freilich wollte man auf eigenthümlich griechische Aneignung des vom Orient Entlehnten nicht verzichten; nur war die dazu erforderliche schöpferische Kraft erloschen; man verschmolz Griechisches und Nichtgriechisches, statt letzteres durch ersteres umzubilden.

---

164) s. Ritter 524. Zeller 539 ff.

Was dem Orient erborgt, was ursprünglich Griechisches nur dann wieder zu Tage gefördert worden, ist im Einzelnen schwer zu entscheiden, und wie man früher zu geneigt war und hin und wieder auch jetzt noch ist, auf den Orient zurückzuführen, was ganz wohl als Fortbildung griechischer Anfänge sich begreifen läßt, so verkennt man hie und da auch umgekehrt den großen Einfluß, welchen schon in den ersten beiden Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung der Orient auf den Occident ausübte; und zwar zuerst dadurch daß nicht nur orientalische Gottheiten und Kulte sondern auch einzelne orientalische Vorstellungen, die dem griechisch-römischen Alterthume fremd waren, jetzt in ihm Fuß faßten; demnächst dadurch daß das Westreich auch in die orientalische Anschauungsweise der Emanation allmählig sich einlebte. So lange der griechische Geist stark genug war des ihm Fremdartigen sich zu erwehren, konnte das ihm ursprünglich Antipathische, wie die Emanationslehre, in die Theorien des ersten Jahrhunderts und selbst der ersten Hälfte des zweiten nicht eindringen; weder in der früheren und späteren Stoa noch in der Synkretistik jener Zeit finden sich Spuren davon. Der dualistische Pantheismus der Stoiker, wenn man dieser Bezeichnung sich bedienen will, nimmt zu ihr nicht seine Zuflucht, wiewohl er durch Annahme derselben manche Räthsel seiner Anschauungsweise wenigstens scheinbar hätte lösen, manche Dunkelheit hätte aufhellen können. Ja, die stoische Theorie zeigt, wie fremd die Emanationslehre dem griechischen Geiste war. Auch Zeller (S. 493) gesteht, daß das Streben nach übernatürlicher Offenbarung und die Sehnsucht nach einer über das Selbstbewußtsein hinausgehenden enthusiastischen Berührung des Göttlichen der griechischen Philosophie fremd geblieben war. Jene Sehnsucht und jenes Verlangen aber fanden ihre Befriedigung in den Anschauungen der Emanationslehre, von denen der Orient so durchdrungen war, daß es schwer sein möchte zu bestimmen, von welchem Theile desselben sie in die griechische Philosophie zunächst eingedrungen sei.

3. Nur sehr wenig bestimmt lassen zwei verschiedene Richtungen sich unterscheiden, eine vom Okcident ausgehende und zum Orient

sich hinneigende, und eine unmittelbar vom Orient aus in den Occident eindringende. Namentlich ist es von der Richtung der Neupythagoreer zweifelhaft, von welcher Seite sie ursprünglich ausging. Cicero [165]) nennt seinen Zeitgenossen Nigidius Figulus Erneuerer pythagorischer Philosophie. Wie sich bei ihm schwerlich orientalische Mystik gefunden haben wird, von welcher Cicero nichts weiß, so tritt sie auch nicht in den den Pythagoreern untergeschobenen Schriften, Timäus, Okellus Lukanus, den unächten Bruchstücken des Archytas u. a. hervor, mag zu diesen Fälschungen die Liebhaberei des libyschen Königs Jobates [166]) (nach Ritter, Juba II unter Augustus König von Mauritanien) oder Anderweitiges veranlaßt haben. Auch bei Moderatus (wahrscheinlich unter Nero), dem Araber Nikomachus Gerasenus (wahrscheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) und in den *Theologumenis arithmeticis* ist das ursprünglich Griechische noch vorherrschend; das Orientalische dagegen bei dem räthselhaften Appollonius aus Tyana. Bei jenen neuen Pythagoreern findet sich Ineinsbildung der Zahlen und Ideenlehre, wie sie von den älteren Akademikern angebahnt war. Die Zahlen sind ihnen Symbole der unsinnlichen Ideen, die beiden ersten Zahlen Zeichen der obersten Principien, des göttlichen und weltlichen, die dann in verschiedener Weise näher bestimmt werden. Der angebliche Archytas unterscheidet zwei Urwesen, das bildende und erhaltende (μορφή), das zerstörende und verändernde (οὐσία oder ὕλη); Moderatus faßt sie als Gottheit und unbestimmte Zweiheit, führt auf erstere das Gute und die Vernunft, auf letztere das Böse zurück; Nikomachus zufolge soll die Welt nach den dem göttlichen Geiste einwohnenden Zahlen geordnet worden sein. Willkürlicher noch ist die weitere Entwickelung dieser Zahlensymbolik; auch aristotelische Begriffe werden ihr eingeflochten. In ihrer Ethik tritt besonders Gleichsetzung von Glückseligkeit (εὐδαιμονία) und Wohlergehn (εὐτυχία) hervor, und als Endziel, Wiedervereinigung mit der Gottheit durch

165) Cic. de Univ. c. 1.

166) David. Schol. in Arist. 28, 13. vgl. Ritter 518.

Enthaltung von allem Unreinen; letzteres namentlich bei Nikomachus dem Araber. Ein ähnlicher Geist spricht in den in der Lebensbeschreibung des Atheners Sekundus (wahrscheinlich unter Hadrian) enthaltenen Antworten auf ihm vorgelegte Fragen sich aus. Entschiedener Orientalisches findet sich in den Ueberlieferungen aus dem Leben des Pythagoras; in der Unterscheidung guter und böser Dämonen bei Okellus dagegen nicht mehr als bei Plutarch u. A.[167]).

4. Ohngleich bestimmter spricht sich der Geist des Orients in dem Wenigen aus was wir authentisch vom Appollonius aus Tyana in Phrygien (zur Zeit des Nero) erfahren. Er soll Schüler eines Pythagoreers Euxenos gewesen sein, zum Erwerb tieferer Erkenntniß zu den Magiern, den Gymnosophisten Indiens und nach Oberägypten sich gewendet und behauptet haben, auch Pythagoras habe seine Lehre durch Vermittelung Aegyptens aus Indien erhalten. Als Magier, welcher Domitians Ermordung gleichzeitig in Phrygien geschaut habe, wird er auch anderweitig erwähnt; die Lebensbeschreibung aber welche Philostratus unter Septimius Severus für dessen Gemahlin, angeblich nach den Aufzeichnungen eines Damis aus Ninive, ausarbeitete, beabsichtigt augenscheinlich ihren Helden als gottbegeisterten Philosophen, den kynisch-stoischen, namentlich dem Euphrates (angeblich unter Hadrian), wahrscheinlich auch dem Erlöser, entgegenzustellen, und zugleich in ihm das Ideal eines von den magischen Künsten des übrigen Orients freien, indisch-griechischen Weisen zu schildern. Auch die ihm beigelegten Briefe sind aller Wahrscheinlichkeit nach gefälscht; ächt ist wohl nur das Bruchstück bei Eusebius[168]). Es wird darin der höchste, über alle Berührung mit der Welt erhabene Gott von den untergeordneten Gottheiten unterschieden; jener soll ohne alle Opfer, auch ohne lautes Gebet, nur geistig angebetet werden, letzteren Verehrung durch Anzündung von Weihrauch,

---

167) s. die weiteren Ausführungen und Belegstellen b. Zeller 510 ff.

168) Praep. Ev. IV, 13. Im Uebrigen begnüge ich mich auf Ritter 494 ff. und vorzüglich Zeller 501 ff. zu verweisen.

Aufstellung von Bildern u. dgl. zu Theil werden. Als seinen, d. h. des Philosophen, Beruf habe er, heißt es, Verbreitung der wahren Gotteserkenntniß und Gottesverehrung betrachtet, und in letzterer der Sonne als reinster sichtbarer Offenbarung der Gottheit sich zugewendet. Von Reinheit der Gesinnung und Abtödtung der Begierden will er den Menschen zu höherer Stufe bis zur Erlangung der Wunderkraft und Allwissenheit hinaufläutern.

Vierte Abtheilung.

I. 1. Die andre entschieden vom Orient, aber dem edelsten Theile desselben, ausgehende Richtung eklektischer Philosophie wird von einem Manne angebahnt, der an Tiefe des Geistes, Umfang des Wissens und selbst an Methode, die Philosophen des ihm vorangegangenen Jahrhunderts und des ihm folgenden weit überragt. Wir kommen erst hier, mehr als ein Jahrhundert zurückschreitend, auf den alexandrinischen Juden Philo, weil nicht nachweislich daß er Einfluß auf die bis jetzt erwähnten Männer geübt habe.

Versuche die griechische Philosophie auf orientalische Weisheit zurück zu führen, finden wir schon bei alexandrinisch-griechischen Historikern; zu methodischer Durchführung dieser Annahme ist es wahrscheinlich erst durch alexandrinische Juden gekommen, deren schon viele unter Alexander und Ptolemäus Lagi nach Aegypten und vorzüglich in die Hauptstadt übergeführt waren, so daß sie in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, zur Zeit Philo's, schon zwei von den fünf Stadttheilen Alexandrias inne hatten und zerstreut auch andre Stadttheile bewohnten. Durch das von den Ptolemäern Soter und Philadelphus errichtete Museum, die Bibliotheken und den Verkehr mit den dortigen Gelehrten zur griechischen Philosophie herangezogen, begannen wissenschaftlich gebildete Juden sehr bald an Ausgleichung derselben mit den Offenbarungen ihrer heiligen Bücher sich zu versuchen. Je fester sie aber vom göttlichen Ursprung der Lehren derselben überzeugt wa-

ren, um so weniger konnten sie weder als diesen widersprechend noch als ursprünglich und neu gelten lassen was sie in der griechischen Philosophie für wahr hielten. Daher von der einen Seite die Voraussetzung, das Wahre in ihr müsse ein wenngleich entfernter Ausfluß aus den geoffenbarten Büchern sein, von der andren Seite ihr Bestreben, durch tieferes Eindringen in den verborgenen Sinn dieser, die von ihnen für wahr gehaltenen Philosopheme als in jenen enthalten nachzuweisen. In ersterer Beziehung nahmen sie zu untergeschobenen oder gefälschten Büchern ihre Zuflucht, in der zweiten zur Unterscheidung eines Geheimsinns von dem buchstäblichen, und zu allegorischer Auslegung. Ob Spuren solcher Anbequemung an griechische Vorstellungsweisen schon in der griechischen Uebersetzung des alten Testaments der LXX sich finden, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Mit Aristobulus unter Philometor, um 150 v. Chr., tritt Richtung des Judenthums auf griechische Philosophie enschieden hervor. Schon er behauptete theils, längst vor den LXX habe es eine griechische Uebersetzung des A. T. gegeben, aus welcher Plato und Pythagoras ihre Lehren geschöpft hätten, und führte zur Bewährung seiner Behauptung ersonnene Verse des Orpheus, Linus, Homer und Hesiodus auf, theils suchte er anthropomorphistische Ausdrücke des A. T. allegorisch umzudeuten. So wollte er in den orphischen Gedichten, gefälschten natürlich, die mosaische Lehre von der göttlichen Weltschöpfung nachweisen. Bei der auf bestimmte Grundsätze (Kanones) zurückgeführten allegorischen Auslegung ging er von der Annahme aus, daß alles im Gesetz Enthaltene unmittelbaren Einfluß auf Belehrung der Menschen haben müsse, und daß der gesammte Inhalt des Gesetzes in einem verborgenen, durch tieferes Verständniß zu eröffnenden Zusammenhang stehe. In Erörterungen über Aristeas Entstehungsgeschichte der Uebersetzung der LXX (von unbestimmter Zeit), das vierte Buch der Makkabäer, das Buch der Weisheit, die Sekte der Therapeuten können wir hier nicht eingehn[169].

169) Ich muß mich begnügen auf Dähne's geschichtliche Darstellung

2. Philo der Jude war von priesterlichem Geschlecht in Alexandrien geboren. Von früher Jugend an ganz den Wissenschaften lebend, ward er wahrscheinlich schon in vorgerücktem Alter durch die Bedrückungen welche seine Stammgenossen besonders unter Kaiser Kajus (Kaligula) zu erdulden hatten, genöthigt den öffentlichen Angelegenheiten sich zu widmen und mit vier andren seines Volkes eine Gesandtschaft nach Rom zu übernehmen, um Zurücknahme des Befehls, welcher auch von den Juden göttliche Verehrung für die Bildsäule des Kaisers in Anspruch nahm, auszuwirken und fernere Verfolgungen abzuwenden. Die Gesandtschaft langte im Winter 39—40, nach Beendigung des Krieges gegen die Germanen, in Rom an und war noch dort als der Statthalter Syriens, Petronius den wahrscheinlich im Frühling 40 erlassenen Befehl erhielt, die kolossale Bildsäule des Kajus im Tempel zu Jerusalem aufstellen zu lassen. Philo bezeichnet sich selber als den ältesten der Gesandten und in dem erst unter Klaudius abgefaßten Bericht als einen Greis, so daß die Annahme, er sei zur Zeit der Gesandtschaft gegen 60 Jahre alt gewesen, mithin ohngefähr 20 Jahre v. Chr. geboren, Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wie wenig die Gesandtschaft ihren Zweck erreichte, beweist außer jenem Befehl, der Zorn des Kaisers über die Bitte des mild gesinnten Petronius die Vollstreckung des Befehls bis zu vollendeter Erndte verschieben zu dürfen. Nur der im Januar 41 erfolgte Tod des Kaisers rettetete den Petronius, welchen hinzurichten er befohlen hatte. Von Philo's übrigen Lebensverhältnissen steht nur noch fest seine Reise nach Jerusalem. Eusebius' Behauptung, Philo sei noch unter Klaudius in Rom gewesen und mit dem Apostel Petrus bekannt geworden, gleichwie die des Photius, er sei zum Christenthum übergegangen, entbehren der Beglaubigung.

---

der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. 1834. Gfrörers Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie. 1835. 2te Aufl. L. Georgii's Abhandl. über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie 1839, 3tes Heft 69 ff. und auf Zeller's Gesch. III, 559 ff. zu verweisen.

3. Philo's Schriften, längere und kürzere Abhandlungen, zerfallen in mehrere Abtheilungen, deren erste und der Zeit nach auch muthmaßlich früheste, allgemein philosophisch und philosophisch-historischen Inhalts ist. Eine zweite wahrscheinlich erst im Greisenalter von Philo verfaßte, bezieht sich auf die Bedrückungen, welche die Juden damals zu erdulden hatten. Alle übrigen Abhandlungen Philo's betreffen die mosaischen Bücher. Voran steht eine Auslegung der Schöpfungsgeschichte; dann folgt nach der gewöhnlichen Anordnung eine Reihe allegorischer Erklärungen der folgenden Abschnitte der Genesis bis c. XLI, theils unter dem Titel Legis allegoriarum l. I—II, theils unter besonderen Ueberschriften; jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, daß diese Ueberschriften erst später hinzugefügt wurden und die entsprechenden Abschnitte ursprünglich jenem Werke mit fortlaufender Bücherzahl, wovon sich noch einige Spuren in den Excerpten des Mönnichs Johannes und anderweitig finden, eingereiht waren. Diese Reihenfolge allegorischer Auslegungen scheint schon ursprünglich kein stetig fortlaufender Kommentar gewesen zu sein und einzelne Stücke später eingebüßt zu haben [170]). Als Zweck seiner Auslegungen bezeichnet Philo zu Anfang des erst genannten Werkes (de Mundi opificio) zu zeigen, wie das Gesetz und die Welt übereinstimmend seien und wie der dem Gesetz gemäß lebende ein Weltbürger sei. Denn Moses behandelt, heißt es im Leben desselben, die alten Geschichten so, daß nachgewiesen werde, wie derselbe Schöpfer und Vater des Alls und der wahre Gesetzgeber sei, daher wer diesen Gesetzen nachlebe, dem Gange der Natur sich anschließe, wer sie verletze, durch Naturereignisse, wie Sündfluth, Feuerregen u. dgl. gestraft werde, — kraft der Uebereinstimmung der Worte mit den Werken und dieser mit jenen. Es sollten daher aus den in der Genesis enthaltenen Nachrichten von guten und bösen Menschen, Belehrungen über die Anlagen des Menschen und seine Seelenzustände durch allegorische Auslegungen geschöpft, die betreffenden Personen theils als Kräfte theils als Zustände der Seele nachgewiesen werden, um

170) s. Dähne a. a. O. S. 1014 ff.

wie durch Zerlegung, zur Anschauung der Seele zu gelangen. Von den bisher berücksichtigten Schriften werden gesondert die auf die Gesetzgebung selber bezüglichen, und die Gesetze wiederum in ungeschriebene, d. h. solche eingetheilt, die lebendige Muster (κανόνες) des untadeligen Lebens, wie Enos, Henoch und Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph und Moses, und in die einzelnen oder geschriebenen, Gesetze im engeren Sinne des Worts. Von jenen Musterleben finden sich in den vorhandenen Werken nur die des Abraham, Joseph und Moses in besonderen Schriften bearbeitet[171]). Auch in ihnen fehlt es nicht an einzelnen allegorischen Deutungen; doch kommen sie nur beiläufig vor und sind nicht bestimmt, wie die der eigentlichen Allegorien, die Anlagen und Zustände der Menschen, der guten wie der bösen, auf allgemeine Naturverhältnisse zurück zu führen. Die geschriebenen Gesetze werden zuerst im Dekalogus, dann in verschiedenen besonderen Abhandlungen ihren näheren Bestimmungen nach erklärt. Zu den in den älteren Ausgaben, namentlich der großen Mangeyschen enthaltenen philonischen Schriften sind einige von Angelo Mai in florentiner Handschriften aufgefundene Bruchstücke zur Erörterung der Gesetze und andre aus der armenischen Ueberseßung ins Lateinische übertragene neuerlich hinzugekommen, unter letzteren einige die nicht für philonisch gelten können[172]). Für entschieden unächt ist auch das für Ge-

---

171) In der Voraussetzung daß die allegorischen Schriften vorzugsweise für Juden, die die persönlich verwirklichten und die geschriebenen Gesetze betreffenden für Hellenen verfaßt seien, will Gfrörer die einen von den andren gänzlich gesondert halten und auf das Buch de mundi Opificio die letzteren, historisirenden, nicht die allegorischen, folgen lassen. Dähne S. 994 ff. widerlegt die Auslegung der für diese Annahme angeführten Stellen und weist die Zusammengehörigkeit der allegorischen Bücher mit dem Werke von der Schöpfung nach; — Gfrörers Einrede in der Vorrede zu s. zweiten Ausg. des Philo XII ff. ist als mißlungen zu betrachten.

172) Mangey's Ausg. London 1742. 2 voll. fol. s. über dieselbe Kreuzer in Ullmanns und Umbreits Studien und Kritiken 1832 S. 1 ff. — Die neu hinzugekommenen Abhandl. in C. Richters Ausg. Lips. 1838—40. VIII vol. 12.

schichte der Philosophie nicht unwichtige Buch, de Mundi incorruptibilitate zu halten, dessen in arge Verwirrung gerathenen Text Jacob Bernays mit gewohntem Scharfsinn neuerlich geordnet hat [173]).

Durch die verschiedenen Arten der philonischen Schriften zieht sich ein und dieselbe Gedankenreihe; nur läßt der Verfasser den Künsten und Künsteleien symbolischer Auslegung um so freieren Lauf, je mehr er an vorliegende biblische Texte sich bindet. An Vermessenheit der Erklärung derselben hat er seinen Vorgängern schwerlich nachgestanden, und war gleich ihnen überzeugt, daß die von ihm so hoch gehaltene griechische Philosophie aus mosaischer Offenbarung abgeleitet sei [174]). Er schöpft aber seine Ueberzeugungen nicht aus verkünstelter Auslegung; diese soll ihm nur dienen mit ihnen seine Offenbarungsgläubigkeit, seinen strengen Begriff von Inspiration der geoffenbarten Schriften, bis auf den Buchstaben hin, in Uebereinstimmung zu setzen. Steht er in diesen Beziehungen mit seinen Vorgängern auf gleichem Grund und Boden, so übertrifft er sie ohne Zweifel an gründlicher Kenntniß der griechischen Philosophie, an Tiefe und Umfang der Weltanschauung, an Geschick in begrifflicher Durchführung derselben.

4. Als Ausgangspunkt seiner philosophischen Ueberzeugungen dürfen wir wohl die Sehnsucht betrachten ganz im Gottesbewußtsein aufzugehn; Philosophie mußte ihm zur Theosophie werden; um nur in Gott, als einzigen Gegenstand unsres Wissens, zu leben, wollte er, wohl im Anschluß an die Essener und Therapeuten, der Welt absterben. Die erste Aufgabe, die er sich daher stellte, war Entschränkung des Gottesbegriffs. Wie sollte er da nicht Befriedigung seines Bedürfnisses zunächst in der Transscendenz der platonischen Lehre finden? Zwar der Bezeichnung der Gottheit als Idee des Guten bedient er sich nicht; sie mochte ihm dem Weltbewußtsein zu nahe zu stehn scheinen. Dagegen ist ihm Jehovah

---

173) s. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Januarheft 1863. S. 34 ff.

174) vgl. Zeller 600 ff.

das wahrhaft Seiende (ὁ ὤν, τὸ ὄν), Ewige, Unveränderliche, das schlechthin Einfache und im Gegensatz gegen alle Bestimmtheit des Weltlichen, das Qualitätslose, eben darum auch über alle Prädikate Erhabene, das Unaussprechliche, nicht blos Unvorstellbare (ἀκατάληπτος) sondern auch durchs Denken Unerreichbare (ἀπεριυόητος), so daß wir, nur von seinem Dasein (ὕπαρξις), nicht von seinem eigenthümlichen Sein (ἰδία ὕπαρξις) zu wissen vermögen. Nur ohne Persönlichkeit konnte der alttestamentgläubige seinen Jehovah nicht denken, und zeugt dafür auch noch nicht die ihm zugeeignete unbedingte Freiheit, so doch daß er seliger als die Seligkeit sein soll; denn nur so glaubte er den Begriff völlig entschränken zu können, wenn er was für uns das Höchste ist, Wissen, Güte, Tugend, Schönheit, reine Einheit und Seligkeit durch ein „mehr als" zu überbieten suchte. Ist er aber dennoch Endziel alles Wissens, so kann er nur durch ein unmittelbares Schauen des Seienden, d. h. Gottes, ergriffen werden (ἡ τοῦ ὄντος θέα, ἡ ὄψις θεοῦ), und dieser unmittelbaren Erscheinung (ἔμφασις ἐναργής) vermag der Mensch kraft seiner Gottähnlichkeit theilhaft zu werden.

5. Und doch mußte Philo das Weltbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein irgendwie zu einigen bestrebt sein. Der Mensch soll den Urgrund alles Seienden zu erforschen unabläßig bestrebt sein; die sichtbaren Erscheinungen sollen ihn zur unsichtbaren Welt hinüberleiten und ihm die Ueberzeugung gewähren, daß die weise und künstlerisch schön gestaltete Welt eine weise intelligente Ursache voraussetze; jene soll uns zur Staffel werden, Gott durch Gott kennen zu lernen, zu unmittelbarer Anschauung zu gelangen. Die Welt zeugt von der Güte und Macht ihres Urhebers, und zwar von der Güte als Voraussetzung der Macht, so daß Philo hier der platonischen Idee des Guten sich annähert, ohne sie jedoch als die innere Wesenheit der Gottheit zu betrachten. Wie vermöchte aber die wandelbare unvollkommene Welt unmittelbar auf die unwandelbare vollkommene Wirksamkeit Gottes zurückgeführt werden? Da greift Philo zu der platonischen Ideenlehre, setzt eine unsichtbare geistige Welt (κόσμος ἀόρατος, νοητός) der sichtbaren als Musterbild voraus und faßt sie platonisch als Inbegriff der Ideen

oder geistigen Formen, deren Wirksamkeit zu veranschaulichen er sie, in Annäherung an die Stoa, als wirksame Kräfte sich dachte. Sie, diese unsichtbaren Kräfte (δυνάμεις), sollen den obersten Gott als sein Gefolge umgeben, Diener und Statthalter desselben sein, die Vermittler zwischen Welt und Gott. Sie werden den griechischen Dämonen und den Engeln der mosaischen Bücher verglichen. Sehr begreiflich daß er sie bald als persönliche Wesen bald als gleich unendliche Bestandtheile der göttlichen Wesenheit (τμήματα) bezeichnete, so daß auch die höhere Kraft die niedere in sich befassen soll; durch seine Kräfte soll ja Gott in den Dingen und doch wiederum frei von aller Gemeinschaft mit ihnen sein; daher den Ideen oder Kräften bei aller Inwesenheit in der Gottheit doch auch wiederum eine gewisse Sonderung von ihr, ein gewisses Fürsichsein zugeschrieben werden mußte. An einer Gliederung der Welt der Ideen oder Kräfte versucht sich Philo nur in so fern, in wie fern er sie der göttlichen Macht und Güte unterordnet, und als einigendes Band unmittelbar dieser, mittelbar der Ideenwelt überhaupt, den Logos bezeichnet, der höher als Macht und Güte sei und alle andren Kräfte in sich begreife. Er soll weder ungeschaffen, wie die Gottheit, noch geschaffen, wie endliche Dinge, der den Willen Gottes vollziehende Statthalter, der erstgeborene Sohn Gottes sein (θεός oder δεύτερος θεός, nicht ὁ θεός), und in letzterer Beziehung wird die göttliche Weisheit seine Mutter genannt. Es wird ein in der übersinnlichen und ein in der sinnlichen sich offenbarender Logos unterschieden, nicht aber eine doppelte Existenzweise desselben [175]); so daß auch hier wiederum, wie rücksichtlich der Welt der Ideen, die oberste Einheit derselben einerseits der Gottheit gleichgesetzt, andrerseits von ihr gesondert wird. Seine Lehre vom Logos scheint Philo auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurück zu führen [176]), sei es daß er überhaupt den Begriff oder doch die

---

175) vgl. Zeller 623 ff.

176) vgl. Zeller 628 ff. Nur möchte die Einwirkung der stoischen auf die philonische Lehre hier, wie überhaupt, überschätzt sein.

Ausbildung desselben, die Anwendung die er davon macht, in der früheren Theosophie nicht vorfand.

6. In welcher Weise die die göttliche Wirksamkeit auf die Welt der Veränderungen übertragenden Kräfte von der Gottheit ausgingen, vermochte Philo nur durch Gleichnisse auszusprechen. Während er die geistige Welt als Gott vollkommen ähnlich, als seinen Schatten bezeichnet und auch in der sinnlichen Welt, kraft der in ihr enthaltenen geistigen Formen, göttliche Kraft anerkennt, sucht er von der andren Seite den Unterschied zwischen der Gottheit und den von ihr ausgehenden geistigen Formen, und wiederum den Unterschied dieser von ihren weltlichen Abbildern, aufrecht zu halten. Alle pantheistische Auffassung wehrt er entschieden ab und scheint dadurch veranlaßt worden zu sein der Emanationslehre sich nicht hinzugeben. Er faßt das Verhältniß der Welt zur Gottheit theils als das der Erweiterung dieser zu jener, theils als Erfülltwerden des Leeren durch die unendliche Fülle Gottes, theils als Ausstrahlung. In letzterer Beziehung ist ihm Gott das ringsum ausstrahlende reine Licht, der Logos der zunächst daraus hervorgegangene Lichtkreis. So finden wir bei'm Philo die Anfänge der Emanationslehre und doch wiederum entschiedene Abkehr von derselben; zwar setzt er größere oder mindere Entfernung der göttlichen Potenzen von ihrer Wesenheit voraus, aber ohne sie weiter, geschweige denn bis zum Stoff, herabzuführen; die göttliche Wesenheit soll frei von aller unmittelbaren Gemeinschaft mit der Welt bleiben. Eben so wenig jedoch eignet er sich mehr als die Bezeichnungen von der Stoa an; die Grundanschauung derselben, der zu Folge ein und dieselbe Urwesenheit in die Welt sich verwandeln, durch und durch unmittelbar, nur in verschiedenen Weisen und Graden in ihr wirken soll, verwirft er mit all und jeder pantheistischen Erklärungsweise, auf das entschiedenste; die göttlichen Ideen oder Kräfte müssen als Triebräder der Welt der Erscheinungen von ihrem Urquell doch immer irgendwie gesondert bleiben. Die lebendige Ueberzeugung von der Transscendenz Gottes ergänzt oder verbirgt ihm die Mängel seiner Theorie.

Noch entschiedener wendet er von der Stoa in der Lehre vom

Urstoff sich ab; ihn für die eine gewissermaßen Nachtseite der einigen ursprünglichen Urwesenheit zu halten, hätte er sich nicht entschließen können, ohne seine Grundüberzeugung aufzugeben. Er kehrt lieber zu der dualistischen Voraussetzung eines todten, an sich nicht seienden und unbeweglichen, schlechthin leidenden, qualitäts- und formlosen Urstoffs zurück, und indem er ihn denn doch wiederum als eine die vier Urstoffe unentwickelt in sich enthaltende, ungestaltete und ungeordnete Masse sich vorstellt, bezeichnet er den weltbildenden Geist Gottes als den Zertheiler (τομεύς) und als die Satzung (θεσμός) des Alls. Alles Wesenhafte, wahrhaft Seiende in der Welt wird auf die Wirksamkeit der göttlichen Kräfte und Ideen zurückgeführt, Weltschöpfung und Welterhaltung einander gleichgesetzt, alle Unvollkommenheit und alles Uebel dagegen nicht blos auf Ungeeignetheit des Stoffes zur Verwirklichung der göttlichen Zwecke, sondern auch auf Widerstreben desselben gegen die göttliche Ordnung; wogegen in a. St., in denen das Nichtsein des Stoffes hervorgehoben wird, Gott als Weltschöpfer, im Unterschiede vom bloßen Weltordner, bezeichnet wird; den Begriff der unbedingten Schöpfung festzuhalten, verhindert ihn theils die Scheu vor dem alten Werden aus Nichts, theils die Schwierigkeit die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit der göttlichen Wirksamkeit zu einigen. Eigenthümliche Versuche den Begriff eines solchen Urstoffs denkbar zu machen, finden sich bei ihm nicht; auch der aristotelische scheint ihm entgangen zu sein; so wie er denn überhaupt das aristotelische Lehrgebäude nur sehr unvollkommen gekannt haben möchte.

7. Von einer Theosophie, wie sie bei Philo an die Stelle der Philosophie getreten war, können wir ein tieferes Eingehn in logische und physische Untersuchungen nicht erwarten und dürfen die hierhergehörigen, aus der griechischen Philosophie übernommenen Bestimmungen ganz wohl übergehn. Solche Untersuchungen hatten für ihn kein unmittelbares Interesse. Dagegen mußte seine Grundüberzeugung in der Ethik zu völligem Durchbruch gelangen. Zwar schließt er sich auch hier wiederum den Formen der griechischen Philosophie, namentlich der stoischen an, aber wie haucht er ihnen

doch seinen eigenthümlichen Geist ein. Die reinen und vollkommnen Seelen sind ihm die den fernen Weltraum belebenden, in völliger Geistigkeit Gott allein zugewendeten; nur die von der Erde angezogenen verkörpern sich und verfallen damit den sinnlichen Begierden und der Sünde, zu der sie mit der Sinnlichkeit den Hang empfangen; und dieser Hang ist ihnen eingeboren, nicht etwa anerzogen oder Folge von äußeren Einflüssen. Die Erbsünde ist die unausbleibliche Folge der Verkörperung und damit der Versinnlichung. Aber ihrer ursprünglichen Wesenheit nach ist auch die menschliche Seele mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild oder Theil der göttlichen Wesenheit; darin besteht ihre Gottähnlichkeit und ihre Fähigkeit zu ihrem Urzustande sich wiederum hinaufzuläutern, darin das Denkende und frei Wollende in ihr. Ihre Sonderung von der bloßen Lebenskraft zu bezeichnen, bedient Philo sich des aristotelischen Ausdrucks, sie komme uns von Außen, und nennt sie den Geist (νοῦς) oder das unmittelbar von Gott kommende Pneuma in uns, während er die ernährende und empfindende Seele auf die luftartigen Bestandtheile des Samens zurückführt und als ihren Sitz das Blut zu betrachten geneigt ist. Ihm liegt nur daran die Kluft zwischen dem unsterblichen und sterblichen, dem rein geistigen und sinnlichen Seelenwesen aufs schärfste hervorzuheben, und in dieser Beziehung schließt er sich zunächst der platonischen Lehre an; in der ferneren Sonderung der verschiedenen Seelenvermögen scheint er sich nicht bald den Stoikern, bald dem Aristoteles sich anzunähern. An jener unbedingten Sonderung zweier Seelentheile oder Seelenwesen entwickelt sich dann seine ganze Ethik und seine Lehre von menschlicher Erkenntniß und Weisheit. Nur Hinaufläuterung des Geistes zu seiner ursprünglichen Wesenheit, zu seinem Urquell, über die göttlichen Mittelstufen, selbst die des Nus, hinaus, kann das Endziel aller unsrer Bestrebungen sein. Wie aber vermöchte die sündhafte, mit allen ihren Thätigkeiten, auch denen des Denkens und Wollens, in die Sinnlichkeit eingetauchte menschliche Seele dies Ziel zu erreichen? Vorbedingung ist, dem sinnlichen Leben abzusterben und nicht nur die Lustreize und Affekte in sich abzutödten, sondern auch sich selbst aufzugeben, in Selbstprüfung seine

eigne Nichtigkeit, das Unvermögen zu wahrer Erkenntniß zu gelangen, anzuerkennen; und in dieser Beziehung nähert Philo sich der akademischen Skepsis, wie sehr und aufrichtig er auch die Philosophie als höchste Gabe der Gottheit preist. Durch sich selber vermag der Mensch auch jene Vorbedingungen nicht zu erfüllen. Der Gegenstand aller wahren Wissenschaft ist die Gottheit, und ihr nähern wir uns nur durch den Glauben, der allein durch Gott selber in uns gewirkt werden kann; sollen wir Gott schauen, so muß er sich selbst uns offenbaren; aus keiner seiner mittelbaren Wirkungen kann er rein und vollständig erkannt werden; denn reine und vollständige Erkenntniß Gottes ist nur diejenige, die ihn in seinem ungeschwächten Lichte, in seiner reinen Einheit anschaut; und dazu bedarf es der höheren Erleuchtung und vollkommner ekstatischer Selbstentäußerung des zur Anschauung gelangen wollenden, sein menschliches Licht muß in dem göttlichen verschwinden, an die Stelle des eignen Bewußtseins und Lichts, die willenlose Hingabe an den ihn bewegenden göttlichen Geist getreten sein; und nur das Streben nach dieser Anschauung kann der Weg zur vollendeten Glückseligkeit sein. So mußte denn Philo das Streben nach diesem Ziel, wie die Erreichung desselben, als eine in keiner Weise durch Verdienst zu erlangende Gnadenwirkung betrachten und verzichtete auf Anwendung äußerer zu ihrer Erlangung anzuwendender Mittel. In dieser Beziehung findet sich bei ihm eine Reinheit der Auffassung, wie wir sie nicht nur bei Neupythagoreern und demnächst bei Neuplatonikern, sondern auch bei manchem christlichen Philosophen vermissen. Doch ist er weit entfernt ein quietistisches Harren auf solche Einkehr Gottes in den menschlichen Geist zu empfehlen. Sehr bezeichnend ist in dieser und jener Beziehung, wie er die Stufenfolge der Tugenden faßt. Er weiß das asketische Streben der Essener und Therapeuten, der Sinnlichkeit in sich Herr zu werden, sehr wohl zu schätzen, und doch sagt er von der asketischen Tugend nicht blos, sie müsse mühsam erkämpfen, was Andren als göttliches Geschenk mühelos zu Theil werde, sondern auch, sie unterliege den Schwankungen und Rückfällen, welche ein durch Unterricht oder Einsicht zur Tugend gelangender nicht zu befürchten

habe. Am höchsten steht ihm daher die durch Gottes Gnade erlangte Tugend, jedoch weil sie wie alles Vollendete im Menschen, unmittelbare Gabe der Gottheit ist; und dabei läßt er die Nothwendigkeit der Mitwirkung unsrer Thätigkeit und der freien Selbstbestimmung keineswegs außer Acht, ja auf letztere ist er geneigt den Eintritt der Seele in die Sinnenwelt, als intelligibelen Akt, zurückzuführen und hält die Freiheit der Selbstbestimmung auch im gegenwärtigen Leben gegen den Determinismus oder Fatalismus der Stoa aufs entschiedenste aufrecht. So begreift sich, wie er von den Stoikern Formeln und Begriffe entlehnen konnte, ohne doch mit ihnen mehr als die Bezeichnung gemein zu haben. Sein zur Anschauung Gottes und zum Leben in Gott Gelangter war auch ihm der über alle sinnliche Regungen und Affekte erhabene, und ganz wohl mochte er ihn in stoischer Sprachweise den allein freien, wahren König u. s. f. nennen. Auch konnte er die Unterscheidung des zur Weisheit Fortschreitenden und des Weisen, wie sie namentlich seit Panätius in der Stoa üblich geworden war, sich aneignen; eben so das Princip des naturgemäßen Lebens. Wie aber hätte er mit der Stoa das Vertrauen auf die eigne Kraft und die Annahme theilen können, die Weisheit beruhe auf der Einsicht der Uebereinstimmung unsrer Handlungen mit der Weltordnung? Die Vermessenheit solcher Annahmen widersprach seiner innersten Ueberzeugung, der Ueberzeugung daß Erhebung über die Welt der Erscheinungen nur durch Gottes unmittelbare Einwirkung von uns erreicht werden könne. Und dennoch kannte er eine Freiheit der Selbstbestimmung des menschlichen Geistes, wie die Stoa sie gänzlich in Abrede stellte. Sie war ihm als transscendentale Freiheit, der Grund der Verendlichung und Versinnlichung des menschlichen Geistes; als gegenwärtige, der in unsrem Erdenleben wirkende nothwendige Koefficient zur Erhebung des menschlichen Geistes zur Gottheit. Wiewohl er daher mit Aristoteles u. A. das kontemplative, zu jener Erhebung vorbereitende Leben für ohngleich höher als das praktisch politische hielt, so verkannte er doch auch den Werth des letzteren nicht, und betrachtete nicht nur die praktische Thätigkeit als nothwendige Vorübung für die

theoretische, sondern faßte auch den Inbegriff der Tugenden als Frömmigkeit oder Liebe zu Gott, und als Liebe und Gerechtigkeit in Beziehung auf die Menschen zusammen.

8. Mit der Eklektik hat Philo das Bestreben gemein aus den Lehren der verschiedenen philosophischen Theorien eine Auswahl zu treffen und verschiedenartige mit einander zu verbinden; er erhebt sich aber über die Eklektik seiner Zeit und der beiden folgenden Jahrhunderte, indem er nicht durch kritische Vergleichung der verschiedenen Dogmen ein Kriterium der Auswahl zu finden sucht, oder nach dem bloß äußeren Grunde größerer oder minderer Uebereinstimmung der verschiedenen Theorien, für diese oder jene Lehrsätze, oder gar nach Neigung oder Abneigung sich bestimmen läßt, sondern von einer entschiedenen, ihm unverrückt feststehenden Grundüberzeugung ausgeht und in der griechischen Philosophie nur nach Mitteln ihrer begrifflichen Durchführung sich umsieht. Er mußte was er von Andren entlehnte, mit seiner Grundanschauung in Einklang zu setzen und zugleich von pantheistischer Auffassung und von der der Emanationslehre sich fern zu halten suchen: da konnte er den Schein von Widersprüchen nicht wohl vermeiden; und doch darf man behaupten daß sie nur in den Außenwerken seiner eigenen Theorie sich finden, in das Innere derselben nicht eingedrungen sind; was darin als Widerspruch erscheinen möchte, ist, näher betrachtet, Innehalten in der Durchführung seiner Theosophie, in Folge der Anerkennung, die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, dem ewig Seienden und dem Werdenden, nicht ausfüllen zu können [177]). Wir werden sehn, wie man in dieser Beziehung weit über ihn hinaus zu gehn versucht hat.

II. 1. Wie tief die Emanationstheorie in die Anschauungsweise des Orients eingedrungen war, ersehn wir am augenscheinlichsten aus dem bunten Gewebe, womit die Gnostik die christlichen Heilslehren zu überziehn bestrebt war. In jener glaubte sie den Schlüssel zum tieferen Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten

177) vgl. außer den vorher angeführten Werken (169) m. Artikel Philon im *biographical and mythological Dictionary*.

zu finden; sie griff, um die beabsichtigte Deutung dieser zu erreichen, zu kühnster Anwendung der Künste allegorischer Deutungen, und wo diese nicht ausreichten, zur Berufung auf besondere persönliche göttliche Offenbarungen. Die Gnostik ist nicht vom Christenthum ausgegangen, sondern mit der weit im Orient verbreiteten Anschauungsweise ihm entgegengekommen. Je nach der besonderen Gesinnung der Männer, die in dieser Richtung begriffen waren, gewann das Christliche oder das Emanatistische die Oberhand. Doch auch in jenem Falle mußte ersteres durch letzteres überwuchert werden. Spuren von der Verbreitung solcher Bestrebungen finden sich schon in einigen Stellen der Bücher des Neuen Testaments. So ist in der Apokalypse (II, 24) von solchen die Rede, welche die Tiefen Satans erkennen zu können wähnten. In der Apostelgeschichte (VIII, 9 ff.) wird der samaritanische Magier Simon als ein solcher aufgeführt, welcher zur Erweiterung der Herrschaft über Menschen und Natur die christliche Wunderkraft erkaufen wollte. Durch einen Schüler desselben, Menander, gleichfalls Samaritaner, soll eine Schule gegründet worden sein, aus welcher Saturninus und Basilides hervorgegangen seien, ersterer in Antiochia, angeblich zur Zeit des Kaisers Hadrianus, letzterer in Aegypten wirksam. Beide führen die Bildung und Erhaltung des wahrhaft Realen in der Welt der Veränderungen auf vom Vollkommneren zum Unvollkommneren allmählig sich abstufende Ausflüsse aus der Gottheit zurück, — Basilides in sehr ausgeführter Weise, indem er durch kühne Auslegungen den heiligen Schriften sich anzuschließen sucht. Der ewige Vater, heißt es, habe den Nus, dieser den Logos, und der Logos die Vernünftigkeit (φρόνησις), Weisheit und Kraft (δύναμις) erzeugt; die beiden letzteren, die Tugenden, Fürsten und Engel als Werkmeister der Welt. Nach andrer Ueberlieferung wird die ursprüngliche Emanation durch die Gerechtigkeit und den Frieden zur ersten Achtzahl ergänzt. Die weltbildenden Ausflüsse erreichen die Zahl 365. Obgleich hier noch Einiges zweifelhaft ist, so sieht man doch daß die aus der ihrem Wesen nach von uns unerkennbaren Gottheit zuerst sich entwickelnden Ausflüsse den menschlichen Tugenden zu Grunde liegende

ethische Potenzen sein sollen, — wobei einige nicht ganz klare Umdeutungen der alten Vierheit der Tugenden. Daß Kraft an die Stelle der Tapferkeit gesetzt und der Friede als Ziel der tugendhaften Gesinnung und Vorbild der Gerechtigkeit hinzugefügt wurde, ist sehr glaublich; minder die Fassung der Vernünftigkeit als σωφροσύνη; diese, die Kampf mit widerstrebender Sinnlichkeit voraussetzt, konnte schwerlich unter den vorbildlichen, intelligibelen Tugenden einen Platz finden. Anders verhielt sichs mit der Kraft, dem Festhalten als Ueberzeugungstreue, die auch den Mustertugenden einwohnen muß. Ich möchte daher die Vernünftigkeit lieber als Uebergangsstufe vom Logos zur Weisheit fassen. Erst die folgenden Emanationen bahnen den Uebergang von der sittlichen zur natürlichen Weltordnung an. Jede Stufe der Emanation wird durch einen bestimmten Abstand (διάστημα) von der übergeordneten gesondert, und nach Maßgabe der Stufe die Gotteserkenntniß, der Glaube, der betreffenden intelligibelen Wesen, als eine höhere oder niedere bezeichnet. Woher aber die Sinnenwelt und das allen Menschen anklebende Böse? Uranfängliche Verwirrung und Vermischung wird vorausgesetzt und daraus Entstehung der Begierden und Leidenschaften (προσαρτήματα, πνεύματα) abgeleitet, denen die auch in den menschlichen Seelen noch wirksame Vernunft widerstehen könne und solle. Die Seelenwanderung wird zugleich als Strafe und als Weg zur Läuterung gefaßt. Der oberste oder wahre Gott, rein von aller Unvollkommenheit und allem Bösen, scheint die Vermischung des Lichtreiches mit der Finsterniß zur Vervielfältigung des geistigen Lebens lenken zu sollen. Wie aber jene Vermischung entstanden sei, etwa durch Durchbrechung der den niederen weltlichen Potenzen gesetzten Grenzen und ordnungslose Erhebungsluft zu den höheren? ist nicht klar. Der Annahme eines an sich bösen Princips scheint Basilides sich erwehrt und die allwaltende göttliche Vorsehung auch auf die Welt des Wechsels und der Uebel ausgedehnt zu haben, ohne jedoch erklären zu können, wie aus der bloßen Sehnsucht nach höherer Stufe der Erkenntniß und des Daseins, und der daraus hervorgegangenen Ueberschreitung der je den verschiedenen Wesenheiten gesetzten Grenzen (vorausgesetzt daß

eine solche Annahme zu Grunde lag), das Böse sich entwickelt habe, oder wie vielmehr jene Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung die Wirksamkeit des Bösen nicht schon voraussetze.

Fest aber hielt er die Ueberzeugung, daß Hinaufläuterung des Geistes, der Vernunft, zum wahrhaft Seienden, des Glaubens zur Gnosis, das uns vorgesteckte Endziel sei und dieses nur erreicht werden könne durch Abtödtung der sinnlichen Begierden und Leidenschaften. Die Erlösung faßt er als Befreiung der Auserwählten von der Herrschaft der weltbildenden Geister und führt sie auf Christus als den erstgeborenen Sohn der Vernunft zurück. Basilides' Sohn Isidorus scheint die Theorie des Vaters nur im Einzelnen weiter durchgeführt, eine spätere Generation dieser Richtung den Besitz des ihnen als Auserwählten beschiedenen Lebens im Geiste für so sicher gehalten zu haben, daß sie in ihrer Ueberhebung wähnte, dem Reinen sei Alles rein, und Versündigung in der ihrer Natur nach vergänglichen Welt vermöge das Heil der Seele nicht zu beeinträchtigen.

2. Eine zweite Richtung der Gnosis ging von Valentinus aus, der in Alexandria gebildet, um 138 nach Rom und später nach Cypern übergesiedelt sein soll. Der Angabe seiner Schüler zufolge, hatte er den Theodas, einen Schüler des Paulus, gehört und beabsichtigte aus den auf das Verständniß der Menge berechneten Parabeln des Erlösers die zu Grunde liegende tiefere Lehre zu entwickeln. Das Böse und das Uebel, behauptete auch er, könne ohnmöglich auf das schlechthin vollkommene göttliche Wesen, den in unerreichbarer Höhe thronenden Vorvater oder das über alle Gegensätze erhabene Vorprincip, sondern nur auf allmählige Abschwächung desselben zurückgeführt werden. Er, der höher als alles Seiende, habe mit dem von Ewigkeit her bei ihm gewesenen Schweigen (σιγή), auch Gedanken (ἔννοια) und Gnade (χάρις) genannt, den Nus und mit diesem die Wahrheit gezeugt. Diese erste Vierheit sei das Urwesen und Princip alles Seienden: denn erst vermittelst des Nus und der Wahrheit könne die unergründliche göttliche Tiefe sich offenbaren, wiewohl auch jene, durch eine Grenze von derselben noch getrennt, sie zu ermessen nicht vermöchten, son-

dern gleich den übrigen Aeonen nur in ewiger leidender Sehnsucht zu ihr begriffen seien; zugleich aber wohne ihnen ein Streben zu dem Niederen, ihnen Untergeordnetem, ein, und daher die ferneren Zeugungen. Von dem Nus und der Wahrheit soll dann das Wort (λόγος) und das Leben, und von ihnen der Mensch und die Kirche, d. h. das Urbild der vernünftigen Wesen und der für sie vorher bestimmten geistigen Gemeinschaft, gezeugt worden sein. Die beiden ersten Syzygien wurden pythagorisch als die Vierheit (τετρακτύς), die ersten vier als die Achtzahl bezeichnet; der weibliche Genosse wird das Vermögen (δύναμις) des Männlichen genannt, und die Verbindung je eines weiblichen und männlichen Genossen soll wohl die Zusammengehörigkeit der physischen mit den rein intelligibelen Zeugungen andeuten. Aus dieser Achtzahl, dem Vorbilde der ganzen Welt, werden dann die übrigen Zeugungen abgeleitet. Das erste Paar der letzten Vierheit habe, heißt es weiter, zehn Aeonen in fünf Paaren, das zweite zwölf Aeonen in sechs Paaren erzeugt, zur Erfüllung der vollkommnen Zahl Dreißig, der göttlichen Fülle (des πλήρωμα). In der Zehnzahl werden Mischung, Vereinigung, Durchdringung, Lust und Seligkeit, in der Zwölfzahl der Paraklet und Glaube, Hoffnung und Liebe, Verständniß und Weisheit und wiederum Glückseligkeit (μακαριότης) in von einander, in den verschiedenen Berichten, abweichender Bezeichnung und Abfolge, aufgeführt. Um zur Sinnenwelt zu gelangen, mußten die Voraussetzungen der wachsenden Entfernung von der göttlichen Tiefe und der sich steigernden leidenden Stimmung der Sehnsucht geltend gemacht werden. In der zur Vermessenheit (τόλμα) gesteigerten Sehnsucht das Unerkennbare unmittelbar zu ergreifen, will die Weisheit ihre Grenze überschreiten, wendet sich von ihrem Ehegenossen ab und vermag, für sich fortzeugend, zu wesenhaften Geburten nicht zu gelangen; an die Stelle von den mit Sein erfüllten (πληρώματα) treten leere Abbilder (εἰκόνες), denen jedoch immer noch Seelenartiges und Geistiges beigemischt sein soll, und endlich entsteht der formlose weibliche Stoff. Die Weisheit muß von der Grenze auf ihren Bereich zurückgeführt werden. Hier also ein über Basilides hinausgehender Versuch, ohne ein böses Princip zu Hülfe zu nehmen,

aus der bloßen Abstufung ideeller Principien und ihrer Sehnsucht, mit Ueberschreitung der ihnen gesetzten Grenzen, die unendliche göttliche Tiefe zu ergreifen und mit dem vermeintlichen Wissen davon fortzuzeugen, die Unvollkommenheiten der Welt der Erscheinungen, die Uebel und das Böse in ihr, zu erklären. Natürlich mußte Valentinus zwischen der Weisheit der ersten Vierheit, der göttlichen Weisheit, und dieser der Zwölfheit der Aeonen angehörigen tollkühnen, ihre Grenzen überschreitenden Weisheit (der Achamoth) sehr bestimmt unterscheiden; aber auch letztere, kraft ihrer Aeonennatur, soll zugleich seelische und geistige Keime in die Welt der Erscheinungen senken; sie sind das Reale in ihr, alles Uebrige Bilder und Schemen. Wie doch wiederum andre Valentinianer sich auf solcher Höhe des Idealismus nicht halten konnten und irgendwie dem Stoff ein Fürsichsein beizulegen geneigt gewesen zu sein scheinen, müssen wir hier übergehn. Eben so ihre Annahmen über die Entstehung der Elemente, über den die Welt nach einem höheren, von ihm selber nicht begriffenen Plane bildenden Demiurgos u. dgl. Die Berichte über die verschiedenen hier statt gefundenen Deutungen und Erweiterungen sind sehr unsicher.

Was aber ist das Endziel unsrer Bestrebungen, und was das Endziel der Welt der Erscheinungen? letztere muß verschwinden, sobald die Harmonie in der Welt der Geister hergestellt sein wird, und diese in dem Grade erreicht werden, in welchem jenes leidenschaftliche Streben der Geister, in Vermessenheit die ihnen gesetzten Grenzen der Erkenntniß zu überschreiten, überwunden wird. Nach der Voraussetzung daß auf allen verschiedenen Stufen wenigstens der menschlichen Geisterwelt ein Ineinander von Geistigem, Psychischen und Sinnlichen, jedoch in der Weise statt finde, daß je eins jener drei Elemente das vorherrschende werde, so daß nicht blos in Einzelwesen je eins derselben das entscheidende sei, sondern auch in den verschiedenen Volksstämmen, — nach dieser Voraussetzung soll endliche Hinaufläuterung des Psychischen und selbst des Sinnlichen zum Pneumatischen statt finden, so daß nur das Seinlose und Leere vergehe, alle lebendigen Keime in der Welt der Erscheinungen gerettet und zum Einklang mit dem Pleroma zurückgeführt würden.

Daß kraft der Freiheit der Selbstbestimmung, durch Abtödtung der Begierden und Leidenschaften und durch Steigerung des Glaubens zum Wissen (γνῶσις) — wiewohl er sie als nothwendige Vorstufen forderte, jenes Endziel nicht zu erreichen sei, sah Valentinus ein und wendete sich daher der christlichen Lehre von der Erlösung, jedoch mit Vorbehalt seiner 'Anschauungsweise, zu. Den Erlöser denkt er sich ausgestattet mit aller Herrlichkeit der göttlichen Fülle nebst der entsprechenden Erkenntniß, und bei seiner Erscheinung zugleich mit den edelsten Bestandtheilen der sinnlichen Welt, um auf dieselbe wirken zu können. Durch ihn soll denn auch der Demiurg (die Weltseele) die die Zukunft enthüllenden Offenbarungen empfangen haben, denen er bis dahin als blindes Werkzeug gedient hatte, und die Vollendung aller Dinge in der Befreiung der Geister von allen leidenden Gemüthsstimmungen, in der Erlangung der ihnen beschiedenen Erkenntniß und in der Auflösung der Welt des Scheines bestehn.

3. Mit kühnem Selbstvertrauen versuchen diese Gnostiker sich an der Lösung der schwierigsten Probleme, ohne die Tiefe derselben ermessen und der Mittel in dieselben einzudringen sich versichert zu haben. Zwar verzichten sie von vorn herein darauf die wahre Wesenheit des obersten Princips zu ergründen; aber der Erkenntniß der daraus abgeleiteten Welt der Geister und der Dinge wollen sie keine Grenzen setzen. Sinnreich konstruiren sie herabsteigende Reihen der Vollkommenheiten, beginnen mit den rein geistigen, wie wir ihrer im Selbstbewußtsein und in den Normen der sittlichen Werthgebung inne werden; vom Allgemeinen soll auf das Besondere fortgeschritten werden. Sie können dabei eben so wenig der Entlehnung von Begriffen entbehren, die sie in der griechischen Philosophie vorfanden, wie der Ergänzung und Umdeutung derselben. Die Begriffe müssen ja über die Sphäre des Abbildlichen zu der des Urbildlichen erhoben werden. Basilides sieht in einer zweiten Reihe der Ausflüsse aus der göttlichen Wesenheit, nach solchen sich um, die geeignet den Uebergang zur Welt der Erscheinungen anzubahnen, jedoch gleichfalls als intelligibele Urbilder Dessen was in der Welt des Werdens wirken soll, gefaßt werden und muß

um diese mit dem ihr zu Grunde liegenden Stoff, nicht selber wieder als Emanation der vollkommnen, allem Wechsel entrückten Gottheit zu fassen, zu der Annahme einer ursprünglichen Verwirrung im Reiche der intelligibelen Potenzen seine Zuflucht nehmen. Aber wie diese Verwirrung erklären, ohne die verborgene Wirksamkeit des Bösen vorauszusetzen? Valentinus hielt sich strenger an dem Princip monistisch ideeller Erklärung, indem er aus einer grundwesentlichen Eigenschaft der geistigen Wesenheiten, aus der Sehnsucht nach unmittelbarer Erkenntniß der Gottheit, die Ueberschreitung der ihnen gesetzten Grenzen und daraus die Welt der Veränderungen und Unvollkommenheiten abzuleiten unternahm. Daß dem Ueberschreiten der Grenze Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung, mithin eine Verführung zum Bösen, zu Grunde liegen müsse, hätte freilich auch er nicht in Abrede stellen können. Es handelte sich bei diesen Gnostikern freilich durchgängig von Begriffen, aber von Begriffen, die von der Phantasie nicht nur hypostasirt, sondern auch vielfach näher bestimmt und umkleidet wurden. Wie hätte da die Phantasie Solcher die demselben Ziele nachstrebten, nicht selbstthätig der Erreichung desselben zustreben sollen? Durfte man nicht auch hoffen, geeignetere Mittel der Versinnlichung und Feststellung der Abfolge zu finden, als jene der platonischen und stoischen Philosophie entlehnt hatten? Markus, der in wilder Schwärmerei die ihm angeblich zu Theil gewordene persönliche Offenbarung höher als die christliche stellt, versinnlicht die dreißig Aeonen der übersinnlichen Welt und ihre Abfolge durch die dreißig Buchstaben, und dann wiederum durch pythagorische in jener Zeit gäng und gäbe Zahlenspiele. Ptolemäus legt der göttlichen Tiefe zwei Kräfte bei, Gedanken und Willen, und scheint besonnener verfahren zu sein, ihm Herakleon sich angeschlossen zu haben. Man kann auf die Gnostiker überhaupt die Bezeichnung der Fließenden (*οἱ ῥέοντες*) anwenden und die Beschreibung derselben bei Plato. Keine Theorie kann dauernd sich feststellen; jeder hängen verschiedene Auffassungs- und Bezeichnungsweisen sich an; daher denn wenigstens zum Theil die Schwierigkeit, sie geschichtlich aufzufassen [178]). Wie die uns wenigstens den Grundzü-

gen nach längst bekannten gnostischen Theorien von einer Menge verschiedenartiger Schößlinge umwuchert waren, ersehen wir auf das anschaulichste in der nun wieder ans Licht gezogenen Schrift des Hippolytus (Pseudo Origines) gegen die Häretiker. So wenig wir die Gnostiker zur Veranschauung des Einflußes, den die emanatistische Anschauung des nicht israelitischen Orients auf die griechische Philosophie wie auf Auffassung der christlichen Offenbarung im zweiten und dritten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung übte, hier übergehn durften, eben so wenig können wir auf die Einzelheiten ihrer Lehren und kritische Untersuchungen über dieselben eingehn.

4. Wozu aber die verwickelten, mehr oder weniger monistischen Lösungsversuche, welche die Ableitung des Bösen und der Uebel in der Welt der Dinge mit sich führt? Kehren wir, sagten trägere Geister, zum Dualismus des parsischen Orients zurück. Manes oder Mani, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts von den monotheistischen Sassaniden aus Persien vertrieben, durchzieht als Apostel der alten Perserlehre Syrien und, wie es heißt, auch den fernen Orient, um die handgreiflicheren Lehren vom Kampf der einander entgegengesetzten Mächte, des Guten und Bösen, Gottes und der Materie, zu verkündigen. Jede von beiden soll lebendige Kräfte erzeugt und die Kräfte der Finsterniß eine Begierde zum Licht ergriffen haben und so der Kampf entbrannt sein. In ihm habe, heißt es weiter, auch das Gute der Vermischung mit dem Bösen sich nicht entziehn können und vermöge nur durch strenge Askese zu seiner ursprünglichen Reinheit sich wieder hinauf zu läutern. Endziel des Kampfes soll der Sieg des Guten sein [179]).

Obgleich der Manichäismus ursprünglich nicht gleich der Gnosis, der christlichen Lehre sich zu bemächtigen versuchte, so vermochte diese sich seiner doch nur nach langem und hartnäckigem Kampfe zu erwehren.

---

178) s. das Nähere in den Monographien (Neanders gnostische Systeme und Baurs christliche Gnosis) und bei Ritter V, 118 ff. und 191 ff. vgl. über Valentinus' Theorie s. christl. Philosophie I, 272 ff.

179) s. Baur, das manichäische Religionssystem u. Ritter V, 151 ff.

Fünfter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

Vorbereitet war das neuplatonische Lehrgebäude durch die ganze Reihe synkretistischer Bewegungen, sowohl derer die von der griechischen Philosophie ausgingen, als derer die ihr vom Orient entgegenkamen. Es bedurfte nur eines tieferen wissenschaftlichen Geistes durch geschickte Ausscheidung und Verbindung, und vor Allem durch Feststellung und folgerechte Durchführung einer Grundanschauung, die *disiecta membra* der vorangegangenen synkretistischen Versuche zu einer in sich einhelligen Theorie zu gestalten. Mit ihr, wie tief sie auch schon in die christliche Philosophie eingreift, schließt die Entwickelung der alten oder griechischen Wissenschaft. Wir haben hier zuerst die nächsten Vorläufer der neuplatonischen Lehren (der Name bezeichnet den beabsichtigten Rückgang auf den Urheber aller systematischen Philosophie) in Betracht zu ziehn, demnächst die abschließende Form uns zu verdeutlichen, die sie durch Plotinus' überragenden Geist erhielten, und endlich einen flüchtigen Blick auf die Ausartungen zu werfen, welche der grübelnd phantastische Scharfsinn seiner Nachfolger daran knüpfte.

Erste Abtheilung.

1. Allerdings ließ die Belesenheit Plotins' und seiner Schule auch verschiedene der bisher erwähnten Eklektiker nicht außer Acht; vorzugsweise aber suchte man Anknüpfungspunkte in den Schriften

des Kronius, Harpokration und vorzüglich des Numenius; ja Plotinus mußte von seinen Schülern gegen die Beschuldigung vertheidigt werden, den Schriften besonders des letzteren, die wesentlichen Bestandtheile seines Systems entwendet zu haben [1]). Glücklicherweise haben aus den Büchern des **Numenius** Bruchstücke, ergänzt durch vereinzelte Angaben bei Origines, Jamblichus, Proklus u. A., sich erhalten, die wie unzureichend auch uns Einsicht in die Gliederung, den Umfang und die Fassungsweise seiner Gedankenreihen zu gewähren, doch genügen das Verhältniß derselben zu den plotinischen einigermaßen zu bestimmen. So viel Anklänge an die vorangegangene Synkretistik und zwar der orientalischen und occidentalischen Richtung, bei Numenius sich auch finden (selbst Lehren des Philo scheint er gekannt zu haben), so lenkt er doch in eine wissenschaftlichere Bahn ein, durch das Bestreben an die Stelle einer nur sinnlich zu veranschaulichenden Abfolge von Ausflüssen aus der in sich beharrenden Gottheit, eine beschränktere absteigende Reihe von Grundbegriffen zu setzen; und sehr denkbar, daß er auf die Weise stillschweigend Polemik gegen das bunte und zum Theil willkürliche Gewebe der gnostischen Theorien üben wollte. Er entsagte dem Versuch ein ausgeführtes Bild der geistigen und sinnlichen Welt zu entwerfen, um die Grund- und Angelbegriffe für beide in dialektischer Abfolge festzustellen. Und in dieser Beziehung mochten Plotinus und seine Schule ihn als einen ihrer nächsten Vorgänger betrachten.

2. Numenius will die platonische Lehre in ihrer ursprünglichen Lauterkeit herstellen, verwirft die aus der Verbindung der Bestandtheile verschiedenartiger Systeme entstandenen Mischlinge [2]) und rühmt an der epikureischen Schule, er der entschiedenste Gegenfüßler derselben, daß sie sich von solcher Mischlust frei gehalten

---

1) Ueber Amelius' Vertheidigungsschrift s. Porphyr. vita Plot. c. 17.

2) Die Bruchstücke aus seiner Schrift περὶ τῆς τῶν Ἀκαδεμαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 5 sqq. zeugen von geringer Schärfe der Auffassung und der Kritik. Er liebt Anekdotisches einzuweben.

habe[3]). Dennoch ist er, ohne dessen inne zu werden, vom Geiste der Synkretistik so ergriffen daß er für die Quelle des ganzen Platonismus den Pythagorismus hält[4]) (daher er auch als Pythagoreer bezeichnet wird) und beide auf die Weisheit der Brahmanen, Magier, Aegyptier und Juden zurückführen will[5]), ja Plato einen attisch redenden Moses nennt[6]). Auch in den Bruchstücken seiner eigenen Theorie, die er, mit Beziehung auf Plato, als Abhandlung vom Guten (περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ) bezeichnet, ist Rückgang auf den Orient unverkennbar, zugleich jedoch wie er das Entlehnte mit griechischer Dialektik umprägte.

Ausführlich sucht Numenius mit fast durchgängiger Beziehung auf Plato, zu zeigen daß Allem ein unzeitliches, ewiges, stets sich selber gleiches, räumlich unbewegliches, unveränderliches, unkörperliches, einfaches Seiendes vorausgesetzt werden müsse, und daß Seiendes die eigentlichste und ursprünglichste Bezeichnung dieses Absoluten sei[7]). Der Versuch, wahrscheinlich der Gnostiker, über das Seiende hinauszugehn, wird kurz zurückgewiesen[8]). Schon aus dieser Begriffsbestimmung des unbedingt Seienden ergibt sich, daß es nicht in den Elementen und noch weniger in der unendlichen, bestimmungslosen Materie und der an sich todten, nicht in sich selber beharrenden Körperwelt sich finden könne, diese vielmehr ein sie zusammenhaltendes, unkörperliches Princip voraussetze, wie er vorzüglich gegen die Stoa nachzuweisen bestrebt gewesen zu sein scheint[9]). Wo aber finden wir dieses zusammenhaltende und bele-

---

3) Euseb. XIV, 5. 727, d. ὁμοδοξία soll bewährt werden, ib. c.

4) b. Euseb. IX, 7. XIV, 5. 728, c. ὁ Πλάτων πυθαγορίσας. ib. 729, d. 727, d ὁ Πλάτων οὐκ ἀμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι ἴσως οὐδὲ φαυλότερος ἐκείνου. 729 μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους κτλ. vgl. XI, 10. 526, c.

5) ib. IX, 7. vgl. Orig. c. Cels. I, 15. p. 13. IV, 51. p. 198 Spenc.

6) b. Clem. Al. Strom. I, 342, c. τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; vgl. Euseb. XI, 10. 527, a.

7) b. Euseb. XI, 10.

8) Euseb. XI, 10. 525, d.

9) b. Euseb. XV, 17. vgl. Nemes. nat. Hom. c. 2, 29.

bende Princip? In dem ewig in sich Seienden dürfen wir es nicht suchen, wenngleich doch alles Wesenhafte zuletzt auf dieses, den obersten Gott, zurückgeführt werden muß [10]). Numenius will nach streng methodischer Begriffsbestimmung die Frage beantworten und rüstet sich dazu durch Gebet [11]); doch würden wir ihm wahrscheinlich Unrecht thun, wollten wir nicht annehmen, Eusebius habe in seinen Auszügen aus verschiedenen Theilen des Werkes, sehr wesentliche Punkte außer Acht gelassen. Nur so viel sieht man, der zweite Gott oder Demiurg, soll in der ganzen Welt herrschen, zu dieser sich wendend durch seine Strahlen (ἀκροβολισμοῖς) Alles beleben und beseelen, und wenn er in Anschauung Gottes sich auf sich selber zurückziehe, soll das Licht der Körperwelt erlöschen [12]). Er ist im Unterschiede vom ersten Gotte der Bewegung theilhaft und Princip des Werdens, jedoch der Grund dazu muß in dem Beharren jenes sich finden [13]). Der erste Gott geht auf im Intelligi-

---

10) b. Euseb. XI, 17. 537, a ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός. ib. c ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων. p. 539, a ἑστώς. ib. XI, 22. p. 543, d αὐτὸ δὲ (τὸ Ἀγαθόν) ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικόν, ἵλεων, ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Sein Verhältniß zum zweiten Gott oder Demiurgos soll durch ein vom Sämann hergenommenes Gleichniß veranschaulicht werden; ib. p. 538, c, und ferner, daß die göttlichen Gaben, wie die schöne Wissenschaft und das Licht, mitgetheilt werden und zugleich Dem bleiben, der sie mittheilt, ib. d παραμένει μὲν (ἡ ἐπιστήμη) τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή. Doch scheut N. sich vom ersten Gott zu reden, XI, 18. p. 537, c ἀφοσιοῦμαι δὲ τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρρητα. vgl. Anm. 12 u. 13.

11) b. Euseb. XI, 18 pr.

12) ib. p. 537, d. vgl. Anm. 20.

13) ib. XI, 22. 544, d εἰ ὁ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός ἐστι, γενέσεως ἀρχή, τὸ Ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή . . . . ἡ γένεσις εἰκὼν αὐτῆς (τῆς οὐσίας) οὖσα καὶ μίμημα. ib. XI, 18. p. 539, b ἀντὶ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως, τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἥ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ ἀΐδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα, — jedoch vermittelst des Demiurgus; p. 539, d τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων. vgl. 537, b. 538, c. Ueber den Begriff des wahrhaft Seienden ib. XI, 10.

delen, ist über der Welt erhaben und lenkt ihre Harmonie durch die (ihm einwohnenden) Ideen, der zweite hat zugleich Theil an diesem und dem Sinnlichwahrnehmbaren; seinem Wesen nach gehört er der intelligibelen Welt an, seiner Wirksamkeit nach der sinnlichen[14]); er streut (als Weltseele) die Samen aus; seine Augen auf den obersten Gott gerichtet, empfängt er seine Einsicht (*τὸ κριτικόν*) durch die Schauung, die Strebung (*τὸ ὁρμητικόν*), durch das Verlangen (*ἔφεσις*), welches ihn mit dem der Dyas entsprechenden Stoffe verbinden soll[15]). Und in dieser Beziehung wird der zweite und dritte Gott zusammengefaßt, während doch sonst der dritte, als geordnete Welt, von dem zweiten als ordnendem Geist, bestimmt gesondert wird[16]). Man sieht, den Stoff irgendwie aus der intelligibelen Welt abzuleiten, hat Numenius nicht gewagt, und dieser sein Dualismus liegt auch seinen Annahmen über das Seelenwesen zu Grunde. Er mochte wohl von einer dreifachen Vernunft, entsprechend der Dreiheit der Götter, geredet haben, doch unterschied er bestimmter zwei verschiedene Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose, die in beständigem Kampfe mit einander begriffen seien. Die vernunftlose aber beschränkte er auf das unmittelbar vom Körper, d. h. vom Stoffe Abhängige, dem Grunde alles Schlechten[17]); denn auch die Sinnenthätigkeit führte

14) b. Euseb. XI, 22 544, b *ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτός, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν· ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως.* vgl. Procl. in Tim. V, 299, d.

15) b. Euseb. XI, 18. 538, c *ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς κτλ.* — 539, d. — 537, a *συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ ῥεούσης.*

16) ib. 537, a *ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς.* — Schon Sokrates soll drei Götter unterschieden haben, ib. XV, 5. 728, c. Nach Procl. in Tim. II, 99, a bezeichnete Numen. sie als *πάππος, ἔγγονος* (eingeboren) und *ἀπόγονος*. vgl. Numen. b. Euseb. XI, 22. 544, b. Vacherot hist. de l'école d'Alexandrie I, 329 und Zeller S. 549 f.

17) Procl. in Tim. IV, 468, a. — Porphyr. b. Stob. Ecl. I, 886. — Iambl. ib. 896 *τῶν . . . ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηνίου καὶ Κρόνου κτλ.* vgl. Procl. l. l. I, 24, c.

er auf die vernünftige Seele zurück[18]); so daß er also den Stoff nur für ein zwar ewiges jedoch lediglich passives Substrat der intelligibelen Kräfte gehalten haben konnte, deren Einwirkung alle Harmonie und alles Leben vorbehalten werden mußte (12. 13. 15). Bei dieser Annahme von der Nichtigkeit und zugleich Verwerflichkeit alles Stoffes als solchem mußte dem Numenius und seinen Gesinnungsgenossen, Kronius und Harpokration, die Verkörperung als ein Uebel erscheinen; doch unterschieden sie zwischen solchen Geistern, die viel des Seienden geschaut habend rein und affektlos in die Körper eingingen, und solchen die von Begierden und Affekten erfüllt, sich verkörperten[19]). Den Grund der Verkörperung mußten sie daher wohl in der vorangegangenen Entwickelung der Geister suchen. Die durch Begierden und Affekte zur Verkörperung gelangten scheinen durch oder in Seelenwanderung sich läutern, die reinen zur Einheit mit ihrem Ursein zurückkehren zu sollen[20]). Als ächter Pythagoreer sich zu bewähren, führte Numenius, wie es scheint, in sehr specieller Weise, die Seele auf Zahlverhältnisse zurück[21]). Aber wie weit hatte er von der Lehre der alten Pythagoreer sich entfernt, wie sehr der Anschauungsweise seiner Zeit, auch der der Gnostiker, sich hingegeben! Wiederhinaufläuterung zu der ursprünglichen Reinheit des Geistes konnte auch ihm zufolge nur durch völlige Entsinnlichung, Leben des Geistes

18) jedoch unmittelbar nur die *συγκαταθετικὴ δύναμις. σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα*, Porphyr. b. Stob. Eol. I, 832.

19) Iambl. b. Stob. Eol. I, 910.

20) Wenigstens Kronius nahm Uebergang der Geister in Thierseelen an, Nemes. nat. Hom. II, 51 *Κρόνιος ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας*. Die von V. Cousin aus einem ungedruuten Kommentar zum plat. Phaedon im Journal des savants 1835. 184 mitgetheilten Worte wage ich nicht zu deuten. — Iambl. b. Stob. I, 1066. Wenn der Demiurgos sich von der Welt zurückziehe und seinen Blick ganz auf die Gottheit richte, so erlösche, sagt Numenius (b. Euseb. XI, 18. 537, d), das Körperliche, der Geist aber bleibe, glückseligen Lebens theilhaft.

21) Procl. in Tim. III, 187, a. 226, b.

in der Anschauung des an sich Guten, und diese nur mit Hülfe der Gottheit selber, durch wahre Erkenntniß, unsres Bandes mit der Gottheit, erreicht werden [22]). Doch will er als Pythagoreer wiederum darin sich bewähren, daß er Durchdringung der Zahlgeheimnisse als Weg zu jener Erkenntniß empfiehlt [23]).

Mit seinem Genossen Kronios [24]) und dem gleichfalls wiederholt mit ihm zusammengestellten Harpokration scheint er in der Hauptsache einverstanden, im Einzelnen verschiedener Ansicht gewesen zu sein [25]). Die Differenzpunkte nicht genauer zu kennen, werden wir schwerlich für einen erheblichen Mangel in unsrer Kenntniß dieser Periode zu halten haben. Mögen Plotin und seine Schule im eifrigen Studium der Schriften derselben, so wie derer des Attikus u. A., manche Anregung gefunden haben, und mögen jene Schriften gehaltreicher gewesen sein als sie uns nach den dürftigen Auszügen und Angaben daraus erscheinen, — zu wissenschaftlicher Durchführung gelangte die ihnen zu Grunde liegende Anschauungsweise sicherlich erst durch die eigentlichen Neuplatoniker und vor Allem durch Plotinus.

Zweite Abtheilung.

1. Mit der christlichen Offenbarung war ein neues Zeitalter eingetreten und die Philosophie ihm entgegengekommen, wie feindlich sie auch später ihr gegenübertrat. Philo will durch Entsinnlichung der geoffenbarten Lehre des A. T., sie mit einer geläuterten Philosophie, namentlich der platonischen, einigen und durch Vertiefung der Gesinnung ihre beseeligende Kraft erhöhen; die Eklektik

22) Nicht durch Vergleichung (oder Reflexion) sondern nur *μιᾶ̃ βολῆ̃* kann das Gute ergriffen werden; man muß *ὁμιλῆσαι τῷ Ἀγαθῷ μόνῳ μόνον*, in völliger göttlicher Einsamkeit u. s. w. b. Euseb. XI, 22. 543, c. d. *θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου.* d.

23) b. Euseb. XI, 22. 543, d.

24) Porphyr. d. antro Nymph. c. 10.

25) Iambl. b. Stob. I, 910.

vom Ende des ersten Jahrhunderts an und durch die beiden folgenden hindurch, die Widersprüche in den verschiedenen philosophischen Systemen ausgleichen und zur Ergänzung der auf die Weise gewonnenen Ergebnisse zuerst die griechische, demnächst auch die orientalische Mythologie mit ihnen verschmelzen. Und ist die griechische Philosophie bestrebt, die Vorstellungsweisen des Orients zu vergeistigen, so kommt auch der Orient ihr mehr und mehr entgegen; griechische Sprache und Bildung war ja schon tief in ihn eingedrungen. Wie hätte er aber der ihm eigenthümlichen, weit verbreiteten emanatistischen Anschauungsweise sich entkleiden können? sie sucht sich mit der griechischen Philosophie und selbst mit der geoffenbarten Lehre des Christenthums ins gleiche zu setzen. Es entstehen auf diese Weise Mischlinge der verschiedensten Art; durchgängig aber will man, wenn auch in sehr verschiedener Weise und in verschiedenem Grade der mehr und mehr überhand nehmenden Entsittlichung einen Damm entgegensetzen und die theoretischen Lehren fruchtbar fürs Leben machen. Es zeigt sich in jenen Bewegungen mehr oder weniger lebendige Sehnsucht nach geistiger Wiedergeburt. Was dem Christenthum zum hauptsächlichen Mittel seiner weiten und raschen Verbreitung dient, ist selbst in der Philosophie dieses Zeitalters unverkennbar. Auch die synkretistischen Bestrebungen beruhen wenigstens zum Theil auf jener Sehnsucht; was nicht je eins der philosophischen Lehrgebäude für sich erreicht hatte, wird durch Verschmelzung ausgewählter Bestandtheile und ihre Ergänzung vermittelst des religiösen Glaubens, angestrebt. Wie wenig auch die Theorien dieser Zeit, rücksichtlich ihrer Begründung und Durchführung, den aus einem Grundgedanken hervorgegangenen früheren Lehrgebäuden an die Seite gesetzt werden können, ein tief gefühltes Bedürfniß lag ihnen zu Grunde und den Ernst des Lebens haben sie unstreitig gefördert. Ihren Abschluß erhielten diese synkretistischen Bestrebungen im Lehrgebäude des Plotinus, und wie dieses auf Gesinnung, nicht blos auf theoretischen Voraussetzungen beruhte, und zugleich die in seiner Zeit verbreitete Sehnsucht nach einem über unser Sinnenleben hinausreichenden geistigen Sein, veranschaulichen die Nachrichten über das Leben des merk-

würdigen Mannes. An dieselben knüpft sich zugleich was sich über seine nächsten Vorgänger und philosophischen Zeitgenossen mit einiger Sicherheit ermitteln läßt.

2. **Plotinus** lebte so ausschließlich in seiner Spekulation daß er sich der Verkörperung zu schämen schien [26]) und weder von seinen Aeltern oder seinem Vaterlande, noch von seinem Geburtstage, zur Vermeidung der Feier desselben, reden mochte. Der Bitte sich portraitiren zu lassen, stellte er die Frage entgegen: ob es nicht genüge das Bild zu tragen, womit die Natur uns umhüllt habe? und wie man begehren solle, ein Bild des Bildes auf die Nachwelt kommen zu lassen? so daß es seinem begeisterten Freunde Amelius nur dadurch gelang ein ähnliches Abbild von ihm zu erhalten, daß er einen Künstler veranlaßte während seiner Jedem zugänglichen Vorträge ihn genau zu beobachten, und dann aus der Erinnerung zu zeichnen [27]). Nach Suidas u. A. war er aus Lykopolis (Siaouth) in Aegypten gebürtig. Daß er von römischer Abkunft oder der Freigelassene eines Römers war, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit aus seinem Namen schließen. Nur Weniges weiß Porphyrius nach den eignen Erzählungen des Plotin zu berichten, wie daß er bis zum achten Jahre, obgleich schon zur Schule gehend, an der Brust der Amme getrunken habe, daß der Trieb zur Philosophie in seinem acht und zwanzigsten Jahre erwacht, er aber, nicht befriedigt durch die damaligen namhaften Lehrer in Alexandria, in Trübsinn verfallen sei und dann von einem Freunde zum Ammonius Sakkas geführt, dieser, nachdem er sich mit ihm unterhalten, ihn mit den Worten begrüßt habe: diesen suchte ich. Von da an sei er ununterbrochen bei dem geliebten Lehrer geblieben, bis nach eilf Jahren in seinem neun und dreißigsten Jahre das Verlangen die Philosophie der Inder und Perser kennen zu lernen, ihn veranlaßt habe, dem Kriegeszuge des Kaisers Gordianus (im J. 242) sich anzuschließen. Nach Gordianus' Niederlage gelang es dem Plo-

26) Porphyr. vita Plot. c. 1 *ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.* vgl. Ennead. I, 4, 14. 15.

27) Porphyr. ib. c. 1. 2.

tin nach Antiochia sich zu retten, von wo er in seinem vierzigsten Jahre nach Rom sich wendete. Dort theilte er sich zwar Einzelnen mit, hielt aber die Lehren des Ammonius geheim, wie er mit den beiden andren hervorragenden Schülern desselben, Herennius und Origenes, verabredet hatte. Auch nachdem zuerst Herennius und demnächst Origenes, gegen diese Abrede die Lehre in Schriften zu veröffentlichen begonnen hatten, fuhr Plotinus fort die Theorie des Ammonius nur mündlich vorzutragen und seine Schüler zu Untersuchungen zu veranlassen, in denen nach Porphyrius' Aussage, Mangel an Ordnung und Ueberfluß an Worten zu herrschen pflegte[28]), bis er zehn Jahre später, im ersten Regierungsjahre des Galienus (254), durch Freunde veranlaßt ward, über die in den Unterhaltungen angeregten Gegenstände schriftlich sich auszusprechen. Auf die Weise waren als Porphyrius nach Rom kam und dem Plotinus sich anschloß, bereits ein und zwanzig Bücher sehr verschiedenen Inhalts von demselben verfaßt worden, welche mit Vorsicht und nur Gereifteren mitgetheilt wurden. Während der sechs Jahre welche Porphyrius in Rom mit dem Plotinus zubrachte, schrieb dieser, besonders auf Antrieb jenes und des Amelius, andre drei und zwanzig Bücher über die in den gemeinsamen Besprechungen lebhaft verhandelten Gegenstände. Ihnen kamen, nachdem Porphyrius sich nach Sicilien zurückgezogen hatte, noch neun hinzu. Von diesen den verschiedenen Perioden angehörigen Abhandlungen urtheilt Porphyrius, daß die zuerst verfaßten ein und zwanzig leichteren Gehalts seien und nur die demnächst ausgearbeiteten drei und zwanzig von der völligen Reife der Kraftentwickelung des Verfassers zeugten, die letzten neun und besonders die letzten vier von herannahender Altersschwäche[29]). Sein Urtheil möchte sich in der Hauptsache rechtfertigen lassen. Porphyrius hat nämlich die Titel, wie sie sich mit geringen Abweichungen in den Enneaden

---

28) Porphyr. l. l. c. 8 *ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς . . . ἦν δὲ ἡ διατριβὴ . . . ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας.*

29) Porph. c. 4—6.

wiederfinden, für alle drei Abtheilungen sorgfältig angegeben. Mit der Herausgabe und der Verbesserung der Schriften war Porphyrius vom Plotinus beauftragt worden. Schwäche des Gesichts verhinderte letzteren sie durchzusehn oder zu überarbeiten; auch war er unbekümmert um Orthographie und Theilung der Sylben, dazu seine Handschrift sehr undeutlich. Er pflegte aber die Betrachtungen vom Anfange bis zum Schluß so genau zu durchdenken, daß er was er in der Seele entworfen hatte, wie von einem Buche abzuschreiben schien. Mit Sicherheit nahm er den Faden der Untersuchung, wo er ihn abgebrochen hatte, von neuem auf, ohne das Vorangegangene vorher wiederum lesen zu müssen, wie fremdartige Untersuchungen auch dazwischen getreten sein mochten[30]). Plotin lebte in fortdauernd angestrengter Thätigkeit, sei es im Gespräch mit Andren oder im einsamen Nachdenken; die innere Spannung seines Geistes hörte nur während des Schlafes auf; und dazu ließ es jene Anspannung und die Kargheit der Nahrung, an die er sich gewöhnt hatte, nur wenig kommen. Selbst Brod genoß er nicht häufig und weigerte sich bei gastrischen Beschwerden, an denen er litt, Bäder und Theriak (ein mit Vipernfleisch bereitetes Dekokt von Mohn u. dgl.) zu nehmen; letzteres, weil er sich überhaupt aller Fleischnahrung enthalten wollte[31]).

Sein Ausdruck war gespannt gedankenschwer, kurz und enthusiastisch, sich ganz in seinen Gegenstand versenkend[32]). Beredter noch war er wahrscheinlich in seinen mündlichen Vorträgen als in seinen Schriften, und sehr geschickt das geeignete Wort zu finden. Dazu ward die Schönheit seiner Gestalt durch die Rede erhöht, sein Gesicht glänzte von Geist und ward mit leichten Schweißperlen bedeckt. Wie er sanft und freundlich die Fragen aufnahm, so wußte er sie, ohne zu ermüden, mit gespannter Aufmerksamkeit zu beant-

---

30) ib. c. 24. — c. 7. 8.

31) Porph. c. 8 extr. — c. 2 ib. Kreuser.

32) ib. c. 14 ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντονος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων.

worten. So hatte er drei Tage lang mit Porphyrius über die Inwesenheit der Seele im Körper verhandelt. Ueber gelungene Versuche seiner jüngeren Freunde äußerte er sich mit lebhafter Anerkennung; unsittlichen Behauptungen trat er durch Aufforderung zur Widerlegung entgegen [33]).

In einer Zeit, in welcher der furchtbaren Sittenlosigkeit der Menge ohngeachtet, ein tieferes sittlich religiöses Bedürfniß bei Manchem erwacht war, mußten ernstere Gemüther, denen Befriedigung in der christlichen Heilslehre noch nicht zu Theil geworden war, einer für den Ernst der Betrachtung begeisterten und ganz ihr sich hingebenden Persönlichkeit, wie die des Plotinus, mit Liebe und Vertrauen sich zuwenden. Auch waren nicht nur Männer der Wissenschaft, wie die Philosophen Amelius, Porphyrius, die Aerzte Paulinus, Eustochius, der Araber Zethus u. A., sondern auch Senatoren und andre Staatsmänner mit warmer Verehrung ihm zugethan; einer derselben, Rogotianus, in dem Maße, daß er seiner Würden (er war bis zur Stufe des Prätors vorgerückt) sich entkleidete und auf alles Wohlleben verzichtete, — zu seinem auch leiblichen Heile; denn vorher an Händen und Füßen gelähmt, gewann er durch die einfache Lebensweise, der er sich zugewendet hatte, den Gebrauch seiner Glieder völlig wieder. Auch Frauen schlossen sich dem Plotinus an [34]) und sein Haus füllte sich mit Knaben und Mädchen, welche sterbende Aeltern seiner Obhut anvertraut hatten. Für sie Sorge zu tragen, scheint es ihm an praktischem Geschick nicht gefehlt zu haben; namentlich wird scharfer physiognomischer Blick, feiner Sinn für die Verhältnisse ihm nachgerühmt und die Sorgfalt gepriesen mit welcher er die Abrechnungen über das Vermögen der ihm Anvertrauten überwacht habe [35]). Oft zum Schiedsrichter zur Ausgleichung von Streitigkeiten gewählt, hatte er doch während seines sechs und zwanzigjährigen Aufenthalts in Rom mit keinem der Staatsmänner (τῶν πολιτικῶν) sich ver-

33) ib. c. 13. 15.
34) ib. c. 7. — c. 9. 11.
35) ib. c. 9.

feindet. Der Gunst des Kaisers Galienus und der Kaiserin Salonina erfreute er sich in dem Maße, daß er fast den Wiederaufbau einer zerstörten Stadt in Kampanien mit der Bestimmung erlangt hätte, als Platonopolis nach den Gesetzen Platos sich zu regieren[36]). Feinde und Neider aber mußten seine Ueberlegenheit anerkennen. So soll der Versuch des Alexandriners Olympius, der kurze Zeit Schüler des Ammonius gewesen war, ihn durch magische Künste zu beschädigen auf diesen selber zurückgefallen sein und durch Zusammenziehen der Glieder sich an ihm gerächt haben. Ein ägyptischer Priester, wird ferner erzählt, habe in Plotins Gegenwart im Isistempel in Rom dessen Dämon erscheinen lassen wollen, und statt seiner habe ein Gott als Schutzgeist desselben sich gezeigt, dessen höhere Würde der Aegyptier nicht habe in Abrede stellen können[37]): Erzählungen die bei dem verhältnißmäßig nüchternen Porphyrius sich findend, für Charakteristik der Richtung jener Zeit bemerkenswerth sind, wie wenig sich auch ausmitteln läßt, wie sichs mit solchen Vorgängen oder dem Glauben daran verhalten haben möge. Obgleich Plotinus den Vorhersagungen der Astrologie nur mit prüfender Vorsicht Glauben beimaß, an Schutzgeister höherer oder niederer Ordnung glaubte er nicht minder als jener Aegyptier, und wahrscheinlich eben so an das Vermögen durch Vertiefung des Geistes sie herauf zu beschwören, oder durch magische Künste auf Entfernte einzuwirken[38]). Freilich nicht seiner selbeigenen sondern der durch Schauung ergriffenen göttlichen Geisteskraft traute er solche Machtvollkommenheit zu und wollte eben darum Ueberlegenheit der Götter über sich nicht anerkennen, ja wies des Amelius Aufforderung zur Theilnahme an einem Opfer mit den Worten ab: jene (die Götter) müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen[39]). Nach Plotins Tode

---

36) ib. c. 9 extr. — c. 12.

37) Porph. c. 10 *ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν.* vgl. Procl. in Alcibiad. p. 198 Cous.

38) Porph. c. 15 extr. — vgl. vorläufig Ennead. III, 4.

39) Porph. c. 10.

befragte Amelius den (delphischen) Apollo, wohin dessen Seele gewandert sei, und erhielt in ein und fünfzig hinkenden Hexametern einen schwülstigen Lobgesang auf den Philosophen, worin er als sanft und gut, mit reiner Seele dem Göttlichen sich zuwendend, von der Gottheit geliebt und als glücklicher Späher der Wahrheit gefeiert und seinen Verehrern offenbart wird, jetzt weile er, gleichwie Minos, Rhadamanthys, Aeakus, Plato und Pythagoras, da wo Freundschaft, Verlangen, Heiterkeit (εὐφροσύνη) und die auf die Gottheit gerichtete Liebe throne, — in Gemeinschaft mit den seligsten Dämonen [40]. Daß Plotinus nicht ohne Erfolg dem ersten und jenseitigen (ἐπέκεινα), im göttlichen Lichte thronenden Gotte seinen Geist zugewendet, und der Gott, der über Form und Gestalt, über das Denken und das Denkbare erhabene, ihm viermal während Porphyrius' persönlichen Verkehrs mit ihm, erschienen und er auf diese Weise, durch überschwengliche Energie, zu völliger Einheit mit demselben gelangt sei: — berichtet Porphyrius und gesteht selber nur einmal im Leben, in seinem acht und sechszigsten Jahre, zu solcher Einigung mit der höchsten Gottheit gelangt zu sein [41]. Noch mehr als der hochtrabende Apoll und des Porphyrius begeisterte Liebe, sprechen die anerkennenden Worte des Longinus für die Gewalt, welche Plotinus über die Geister seiner Zeit übte. Anfangs hatte der treffliche Kritiker, früher selber ein beharrlicher Zuhörer des Ammonius und Origenes, Geringschätzung gegen Plotinus gezeigt und bekannte noch nach dessen Tode mit den meisten seiner Lehrsätze nicht einverstanden zu sein, hatte auch gegen die plotinische Auffassung der Ideenlehre geschrieben und den Erwiderungen des Amelius und Porphyrius nicht nachgegeben, war aber eifrig bemüht fehlerfreie Abschriften der Bücher des Plotinus sich zu verschaffen und rühmte die gedankenschwere Schreibart desselben und die philosophische Behandlung der Untersuchungen [42]. Aehnlich äußert er sich in dem seiner Schrift vom Endzweck vorgesetzten,

---

40) ib. c. 22.
41) Porph. c. 23. vgl. Plotin. Ennead. V, 5, 3 sq. ib. Kreuzer.
42) Porph. 20. — s. seinen an Porphyrius gerichteten Brief, ib. c. 19.

noch vor dem Tode des Plotinus geschriebenen Zueignungsbriefe, indem er den Lykopoliten nicht nur den übrigen Philosophen seiner Zeit, Platonikern, Stoikern und Peripatetikern, sondern auch dem Numenius, Kronius, Moderatus und Thrasyllus unbedingt vorzieht, in Beziehung auf Fülle der behandelten Gegenstände, wie auf Gedrungenheit der Darstellung und auf Eigenthümlichkeit der Betrachtungsweise; nur einigermaßen wird Amelius ihm an die Seite gestellt[43]). Unterleibsleiden unterworfen wendete Plotinus keine andre Mittel als tägliche Reibungen an und unterließ auch diese als die ihm diesen Dienst leistenden Männer an der Pest (im J. 262) gestorben waren. Daß ihn selber die Seuche ergriffen habe, erzählt nur Suidas, Porphyrius dagegen daß die Entziehung der gewohnten Reibungen ein Halsübel (*κύναγχος*) zur Folge gehabt habe, das nach und nach bösartig geworden sei, so daß er kontrakt an Händen und Füßen, auch den Gebrauch der Sprache verloren habe. Plotinus hatte sich auf das Landgut eines verstorbenen Freundes in Kampanien zurückgezogen und sei, heißt es ferner, als Eustochius von Puteoli ihm zugeeilt (Porphyrius war im sicilischen Lilybäum, Amelius im syrischen Apamea), mit den Worten gestorben: dich erwartete ich und versuche jetzt das Göttliche in mir zu dem Gotte im All zurückzuführen. Bei seinem letzten Athemzuge sei ein Drache unter dem Bette hervorgekommen und in eine Maueröffnung geschlüpft[44]). Er starb sechs und sechzig Jahre alt, am Schluß des zweiten Regierungsjahres des Kaisers Klaudius (270), wäre demnach im J. 204 geboren worden.

3. So gewährt uns die Lebensbeschreibung Plotins ein treues Bild von dieser höchst eigenthümlichen Persönlichkeit und ihrer Zusammengehörigkeit mit der Zeitperiode, wie wir es von keinem andren griechischen Philosophen besitzen; zugleich eröffnet er uns schon Vorblicke auf verschiedene wesentliche Punkte seines Lehrgebäudes. Nur wie dieses allmählig sich in ihm ausgebildet habe, erfahren

---

43) *τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενος*, b. Porph. c. 20. 21 pr. Der Brief enthält sehr bemerkenswerthe Angaben über die Philosophen jener Zeit.

44) Ib. c. 2.

wir nicht. Mit den Lehren des Heraklitus und der Eleaten, der Pythagoreer, des Anaxagoras und Empedokles, der Stoiker und des Aristoteles war er augenscheinlich vertraut; Manches eignet er sich von ihnen an, Andres widerlegt er mit oft eindringlichem Scharfsinn, namentlich in den Büchern von den Gattungen des Seienden, den Kategorien [45]). Plato aber ist sein Führer und Meister; bei ihm findet er die Grund- und Angelbegriffe seines eignen Systems ausgesprochen, oder doch mehr oder weniger bestimmt angedeutet, wie er durch oft kühne Ausdeutungen der platonischen Mythen nachzuweisen sucht; ihn führt er häufig durch ein bloßes er sagt an, liebt seine Untersuchungen an Worte desselben zu knüpfen und durch Auslegung derselben sein Einverständniß mit dem großen Athener zu bewähren. Anschluß an Plato ist ihm mit dem Numenius gemein, schwerlich die von Aristoteles entlehnte kritische Benutzungsweise der andren griechischen Theorien und Lehrgebäude; aber Plato ist ihm nicht, wie jenem der attisirende Moses: fast absichtlich scheint er die Berücksichtigung orientalischer Glaubens- und Wissenslehre zu vermeiden. In den Hüllen griechischer Mythen versucht er hin und wieder seine eignen religiös-philosophischen Ueberzeugungen wiederzufinden; von ägyptischer und andrer orientalischer Götter- und Religionslehre macht er fast gar keine Anwendung, und doch konnte es ihm dem Aegyptier und in Asien eingedrungenen, an Kenntniß derselben nicht fehlen. Von dem unkritischen Mischen und Fälschen orientalischer Mythologie und Mystik, wie sichs bei andren Neuplatonikern, namentlich bei Jamblichus, findet, trägt Plotinus nicht die Schuld. Wahrscheinlich auf seine Veranlassung hatten Amelius und Porphyrius gegen den Mißbrauch geschrieben, der mit den Lehren Zoroasters getrieben ward. Porphyrius erwähnt dieser Schriften in Verbindung mit dem von Plotinus gegen die Gnostiker gerichteten Buche (Enn. II, 9) [46]). Daß Plotin darin mit den christlichen Gnostikern es zu

45) Enn. VI, 1—3. vgl. Trendelenburgs historische Beiträge zur Philosophie I, 232 ff.

46) Porph. c. 16.

thun hatte, leidet keinen Zweifel; aber nur ihre willkürlichen Emanationsdichtungen, ihre Lehren von der Materie und vom Bösen, ihren astrologischen Fatalismus widerlegt er; die von ihnen mehr verhüllten als enthüllten christlichen Heilslehren läßt er unberührt. Auch in den verschiedenen Auseinandersetzungen seiner Dreiheit der Principien enthält er sich alles Rückblicks auf die christliche Dreieinigkeitslehre. Erst Porphyrius trat gegen die christlichen Dogmen entschieden in die Schranken, und daß er in die von ihm redigirten und herausgegebenen Abhandlungen Plotins keine mißliebige Bezugnahmen auf das ihm selber verhaßte Christenthum eingeschoben hat, darf wohl als ein Zeichen seiner gewissenhaften Behandlungsweise der ihm anvertrauten Schriften betrachtet werden. Auch die Bücher der neueren griechischen Philosophie ließ Plotinus keineswegs unberücksichtigt, vielmehr die Kommentarien des Severus, Kronius, Numenius, Gajus, Attikus, so wie die der Peripatetiker Aspasius, Alexander, Adrastus, in den Zusammenkünften lesen[47]); so weit aber aus den erhaltenen Bruchstücken, namentlich des Numenius, sich urtheilen läßt, hatte er nicht nur in einzelnen wesentlichen Bestimmungen, sondern in der ganzen Behandlungsweise über jene Platoniker sich weit erhoben. Nur dem Ammonius Sakkas hatte er, nach dem oben angeführten Zeugniß des Porphyrius, während der ersten Jahre seines Aufenthaltes in Rom gänzlich sich angeschlossen und auch später den Geist jenes seines Lehrers in seinen Untersuchungen walten lassen[48]). Ob er aber mehr als allerdings tiefgreifende Anregungen von ihm empfangen und nicht ihr Ver-

---

47) Ib. c. 14.

48) Anm. 28. vgl. Porph. c. 14. Der angebliche Urheber des Neuplatonismus, der eklektische Potamo, kann hier nicht in Betracht kommen: *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου*, sagt Diogenes L. I, 21, *καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων*. Das von ihm Angeführte unterscheidet sich nicht wesentlich von den Lehren der uns bekannteren Eklektikern. Suidas erwähnt eines ohne Zweifel andren Alexandriners Potamo als Zeitgenossen des Augustus und führt von ihm nur Kommentare zur platonischen Politie an, nicht die vom Diogenes angezogene *στοιχείωσις*.

hältniß zu einander ein ähnliches gewesen sei wie das zwischen Sokrates und Plato? Zu entschiedener Beantwortung dieser Frage sind unsre Nachrichten über Ammonius ungenügend. Von christlichen Aeltern geboren, soll er zum Polytheismus zurückgekehrt sein. Schriftliches hatte er nicht hinterlassen [49]). Nach dem Berichte des späteren Hierokles, älteren Zeitgenossen des Proklus, hatte er die Lehren des Plato und Aristoteles in ihrer ursprünglichen Reinheit hergestellt und ihre Uebereinstimmung in allen wesentlichen Punkten nachgewiesen [50]), — ganz im Sinne des späteren Neuplatonismus; wogegen die unter ihnen stattfindenden Verschiedenheiten Plotinus nicht außer Acht ließ. Daß Ammonius aller materialistischen Auffassung des Seelenwesens entgegengetreten sei, ist sehr glaublich und ganz im Geiste der damals herrschenden Philosophie, wenn auch das Nähere darüber in seiner Ausführlichkeit und Bestimmtheit, Zweifel an der Authentie des Berichts erwecken muß [51]). Er scheint sein Augenmerk vorzüglich auf Erklärung der Art und Weise gerichtet zu haben, wie die Seele mit dem Körper geeinigt werden könne, ohne sich mit ihm zu vermischen, mit ihm zu entstehn und abzusterben und ihre Wesenheit einzubüßen. Er beruft sich auf das Vermögen der Seele auch im Schlafe und in der betrachtenden Hinwendung zum Intelligibelen vom Körper sich los zu machen [52]), und folgert daraus, daß die Seele nicht im Leibe sei, sondern in sich selber oder in einem Höheren, dem Intelligibe-

---

49) vgl. Vacherot I, 342 ff. Porphyr. b. Euseb. Hist. eccles. VI, 19, 3. — Porphyr. v. Plot. c. 3.

50) b. Phot. Bibl. cod. 251, p. 461. vgl. cod. 214, p. 172, a. 173, b.

51) Möglich daß dem Nemesius de Nat. Hom. c. 2. p. 69 sqq. u. c. 3. p. 129 sqq. Aufzeichnungen über die Lehren des Ammonius vorlagen, die uns nicht mehr zugänglich sind, aber ohnmöglich daß ihnen Alles entlehnt sein sollte, was dort *uno tenore* nach Nennung des Namens des Ammonius vorgetragen wird. Die gelehrte und nicht ungeschickte Kritik geht nicht blos über die Annahmen hinaus, die vor dem Ammonius aufgestellt waren, sondern stimmt auch nicht mit der von ihm berichteten Ineinsbildung platonischer und aristotelischer Lehren.

52) Nemes. c. 3. 131 sq.

len, und sich nur in Beziehung zum Leibe setze, d. h. in ihm wirke; denn die Einigung der Körper finde durch Veränderung der sich einigenden statt, im Intelligibelen trete Einigung ein ohne daß sichs verändere[53]). Hier allerdings Punkte der Uebereinstimmung in den Lehren des Plotinus und Ammonius, die jedoch mehr oder weniger bestimmt auch bei anderen Philosophen jener Zeit sich finden. Dagegen hören wir nicht nur nicht, daß Ammonius bereits die unbedingte Transscendenz des obersten göttlichen Princips und Erhebung des Geistes zu demselben durch gänzliche Vereinfachung gelehrt habe, wie Plotin, wir hören vielmehr daß bei Origenes, nicht dem Kirchenvater, wenn auch dieser den Ammonius gehört haben mag[54]), vielmehr dem Freunde Plotins, diese Lehren sich noch nicht fanden[55]). Noch weniger können wir sie bei Longinus erwarten, der gegen Plotin die platonische Lehre von den Ideen als für sich seiende Wesenheiten, nicht Subsistenzen im Nus, festhielt[56]). Von Herennius' Lehrmeinungen erfahren wir gar Nichts.

4. Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit dürfen wir daher annehmen, daß nicht nur die wissenschaftliche Gliederung der früheren Philosophie entlehnten Anschauungsweisen, sondern auch Ergänzung derselben zu einem in sich abgeschlossenen Systeme, das eigene Werk des Plotinus gewesen. Als solches dürfen wir es bezeichnen, wenngleich es nur in vereinzelten, gelegentlich veranlaßten und kaum lose verbundenen Abhandlungen, in denen ein und derselbe Gegenstand wiederholt verhandelt wird, auf uns gekommen ist. Nur

---

53) ib. 133 sqq. 135 . . . *ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστιν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ κτλ.* — p. 129 sq. Von p. 137 an scheint Nemesius selber die Betrachtung fortzuspinnen, erwähnt des Porphyrius u. s. w.

54) vgl. Zeller 683, 3.

55) Nach Porphyr. v. Pl. c. 3 u. Longinus ib. c. 20 gab es von dem Origenes nur zwei Schriften *περὶ δαιμόνων* und *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς.* — Procl. theol. Plat. II, 4.

56) Porphyr. l. l. c. 20. 19. vgl. Syrian in Ar. Metaph. 59 Bagol.

wenige derselben sind als Anfänge einer systematischen Darstellung zu betrachten, namentlich die drei Bücher über psychologische Probleme (IV, 3—5) und über die Gattungen des Seienden (VI, 4—6); doch möchte es kaum gelingen sie zu einer nur einigermaßen stetig fortlaufenden Reihe der Untersuchungen zu verbinden; noch weniger die übrigen, besonders die in der ersten Periode abgefaßten, die so ganz und gar den Charakter einzelner Betrachtungen tragen, passend ihnen einzufügen. Wir wollen daher Porphyrius nicht tadeln, daß er auf solche Versuche verzichtend, nach Aehnlichkeit der behandelten Gegenstände, den Nachlaß des Plotinus gesondert und geordnet hat *). Die Schwierigkeiten der uns obliegenden Rekonstruktion können wir nicht verkennen; Porphyrius' Anordnung gewährt zur Lösung unsrer Aufgabe wenig Hülfe und mit Recht hat der neueste Herausgeber die chronologische Abfolge nach den eignen Angaben des Porphyrius hergestellt; doch auch sie ist nicht von solcher Art daß sie uns Einsicht in die allmählige Entstehung und Fortbildung des Lehrgebäudes gewährte, eben weil Plotinus bei der Abfassung von der jedesmaligen Veranlassung, nicht von einem gleich anfangs entworfenen Plane sich leiten ließ. Die allmählige Bildungsgeschichte des Lehrgebäudes im Geiste des Plotinus, nachzuweisen wird schwerlich je gelingen. Die Grund- und Hauptlehren scheinen ihm als er zu schreiben begann (auch begann er ja in vorgerücktem Alter) festgestanden zu haben und in der ersten Periode nur hinter dem jedesmal ihn beschäftigenden Gegenstande mehr zurückgetreten zu sein als es in den auf das Eigenthümliche des eignen Systems gerichteten Ausarbeitungen der späteren Perioden der Fall ist. In diesen tritt auch bestimmter als in jenen das den Plotinus, so viel wir wissen, vor allen Philosophen seines Zeitalters auszeichnende Bestreben hervor, durch sorgfältige Erörterung der Schwierigkeiten des zu behandelnden Gegenstandes den Weg zu ihrer Lösung sich zu bahnen. Die Einsicht in die

*) Einer Randglosse zufolge (zu IV, 4. 301 Kirch.) hatte auch Eustochius eine Ausgabe veranstaltet; ob aller Schriften des Plotin oder nur eines Theils derselben, erfahren wir nicht.

Eigenthümlichkeit der Probleme hat er auf diese Weise, nach dem Muster des Aristoteles, wesentlich gefördert.

Vor Allem müssen wir uns nach Bestandtheilen der plotinischen Enneaden umsehen, welche Auskunft über seine Wissenschaftslehre gewähren, und darin eben möchte er zunächst und vorzüglich seine Vorgänger überragt haben, daß er wieder, gleichwie Plato und Aristoteles, das Bedürfniß fühlte, seiner Spekulation Untersuchungen über das Wissen und wie wir desselben theilhaft zu werden und es zu befestigen im Stande seien, zu Grunde zu legen. Der Impuls dazu oder doch zu ihrer schriftlichen Führung, scheint erst in der zweiten Periode seines Schriftthums in ihm hervorgetreten zu sein; der Grund wird in einer Abhandlung (Ennead. V, 5) gelegt, die der Zeitordnung nach die neun und zwanzigste war. Nur dürfen wir keine stetig durchgeführte Untersuchung erwarten, wie wir sie bei Plato und Aristoteles finden. Plotinus fußt auf dem Grunde, den diese gelegt und theilweise die seiner Zeit näheren Philosophen im Einzelnen befestigt hatten; er beabsichtigt nicht ein neues Gebäude aufzuführen, sondern das vorhandene, vorzugsweise platonische, bis zur äußersten Spitze zu vollenden. Je schwieriger und über den Bereich der vorangegangen Untersuchungen hinausgehend, die seinige ist, um so sorgfältiger und ausführlicher führt er sie.

5. Plotin geht von der von Aristoteles wie von Plato anerkannten Voraussetzung aus, daß der wahre und wirkliche Geist nimmer trügen könne, ein nicht erkennender Geist in sich widersprechend sei[57]). Sein Wissen kann nicht zweifelhaft, Vermuthung oder vom Hörensagen sein und hängt nicht von Beweisführung ab,

---

57) vgl. über das plotinische Lehrgebäude außer Ritter IV, 542 und Zeller (III, 695), Steinhart, quaest. de dialectica Plotini, 1829, meletemata Plotiniana, 1840, und in Pauly's Realencyklopädie d. klass. Alterth. V. Bd. Kirchner, die Philosophie des Plotin. 1854. Vacherot, histoire critique de l'école d'Alexandrie I, 360 ff., Jules Simon de l'école d'Alexandrie I, 223 ff. — Enn. V, 5, 1. (II, 17, 22) Kirchh. πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοηταίνων εἴη;

da diese immer ein an sich und durch sich selber Gewisses (*ἐναργές*) voraussetzt; und wie soll dieses von dem nicht an sich Gewissen unterschieden werden[58])? Soll etwa die sinnliche Wahrnehmung das Vertrauen gewähren, daß sichs so verhalte? Und doch zweifeln wir, ob das sinnlich Wahrgenommene nicht vielmehr in der (subjektiven) Affektion als in dem dieser zu Grunde Liegenden seinen scheinbaren Bestand (*ὑπόστασις*) habe, und das setzt Entscheidung des Geistes oder des vermittelnden Denkens (*διάνοια*) voraus. Auch ergreift ja der Sinn nur ein Bild (*εἴδωλον*) des Gegenstandes, nicht diesen selber, der immer außerhalb bleibt[59]). Ebenso vermag der Geist das Geistige (*τὰ νοητά*) nicht zu erkennen, wenn es von ihm verschieden ist, und wollte man annehmen daß Geist und Geistiges irgendwie mit einander verknüpft seien[60]), so würden auch dann die Gedanken nur Bilder (*τύποι*) sein, von denen der Geist afficirt sein müßte; und mit dem geistigen Ergreifen (*νόησις*) würde sichs nicht anders verhalten als mit der sinnlichen Wahrnehmung[61]). Die Gewißheit ein außer ihm vorhandenes Seiendes wirklich ergriffen zu haben, könnte der Geist nicht erlangen, möchte nun das Seiende (Objekt) wiederum ein Geistiges sein oder auch nicht, und möchte es in letzterem Falle als Prämisse, Urtheil oder Satz sich darstellen, da diese verschiedenen Formen auf ein Andres sich beziehn[62]). Soll aber jeder Gegenstand des Geistes einfach und für sich sein, so würde die Einheit des Denkenden aufgehoben werden[63]); und wie sollte der Geist

---

58) ib. l. 28 *πῶς γὰρ καὶ διοριεῖ τις τά τε αὐτόθεν (ἐναργῆ) τά τε μή;*

59) ib. p. 18, 4. vgl. p. 19, 25.

60) ib. II, 18, 16 Kirchh. *εἰ δὲ συνεζεῦχθαι φήσουσι, τί τὸ συνεζεῦχθαι τοῦτο;*

61) ib. p. 18, 21 *πῶς δὲ καὶ γνώσεται, ὅτι ἀντελάβετο ὄντως; .. ἕκαστον γὰρ τούτων ἄλλο αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαί, αἷς πιστεύσει, ἀλλὰ καὶ αὗται ἔξω καὶ ἡ ἀλήθεια ἐκεῖ.*

62) ib. p. 18, 31 *εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς, τί ὄντα; οὐ γὰρ δὴ προτάσεις οὐδὲ ἀξιώματα οὐδὲ λεκτά.*

63) ib. p. 19, 3 *εἰ δ' ἁπλᾶ φήσουσι, δίκαιον χωρὶς καὶ καλόν,*

umherwandernd mit seinen Gegenständen zusammentreffen? wie (in sich) beharren[64])? Er würde immer nur Bilder, nicht das Wahre haben[65]); und wäre er sich dessen bewußt, so müßte er gestehn der Wahrheit nicht theilhaft zu sein; wüßte er auch das nicht, und glaubte das Wahre zu haben, welches er nicht hat, so wäre seine Täuschung eine doppelte. Ist also die Wahrheit nicht im Geiste, so ist der Geist nicht Wahrheit, mithin nicht wahrhaft Geist, und die Wahrheit auch nicht anderweitig vorhanden. So also fällt Geist, alles Seiende und Wahrheit zusammen; der wahre Geist erkennt was Jegliches sei, nicht etwa blos wie es beschaffen[66]); er bedarf keiner Beweisführung noch des Glaubens (*πίστις*) daß sichs so verhalte; er ist sich selber gewiß. Wahrheit, im strengen Sinne des Wortes (*ὄντως*)[67]), ist Einstimmung mit sich selber, nicht mit einem Andren[68]); der Geist ist ein großer Gott, der zweite Gott, der hervortritt, bevor man den ersten erblickt[69]).

6. Fällt nun Sein und Wahrheit mit dem Geiste zusammen, so auch all seine Erkenntniß mit Selbsterkenntniß, die wir ja der Seele, geschweige dem Geiste, ohnmöglich absprechen können. In einer späteren Abhandlung, der drei und vierzigsten, geht dann Plotin in ausführliche Erörterung der Selbsterkenntniß des Geistes ein. Sollen wir also annehmen daß das sich selber Denkende ein Verschiedenartiges sei (*ποικίλον*) und es mit einem Theile seines

---

πρῶτον μὲν οὐχ ἕν τι οὐδ' ἐν ἑνὶ τὸ νοητὸν ἔσται, ἀλλὰ διεσπασμένον ἕκαστον κτλ.

64) ib. p. 19, 7 *πῶς δὲ αὐτοῖς συντεύξεται ὁ νοῦς περιθέων; πῶς δὲ μενεῖ; ἢ ἐν τῷ αὐτῷ πῶς μενεῖ;*

65) ib. p. 19, 17 *θεωρήσει τοίνυν αὐτὰ οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών.*

66) ib. c. 2 *γνῶσιν* (*ἔχει*) *τοῦ τί ἕκαστόν ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ποῖόν τι ἕκαστον . . . . τῷ ἀληθινῷ νῷ δοτέον τὰ πάντα.*

67) ib. p. 20, 16 *αὐτὸς γὰρ οὕτως καὶ ἐναργὴς αὐτὸς αὐτῷ.*

68) ib. *ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ κτλ.*

69) ib. c. 3 *καὶ θεὸς δεύτερος προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὁρᾶν ἐκεῖνον κτλ.*

Inhalts das Andre schaue, oder daß es einfach seiend sich selber denke[70])? Erstere Annahme wird zurückgewiesen, da der Geist in Folge derselben nicht Ein und Dasselbe sondern ein Theil von ihm einen andren auffassen würde. Und sollte der Geist blos das Denkbare erkennen, nicht aber wer er selber sei? Doch soll erst untersucht werden, ob ihm Selbsterkenntniß zukomme und was in ihm das Erkennende sei und wie er erkenne. Sogar der Seele Selbsterkenntniß abzusprechen, möchte unzuläßig sein[71]). Das Wahrnehmungsvermögen der Seele bezieht sich allerdings an sich nur auf Aeußeres; blos die Mitwahrnehmung (*συναίσθησις* — das Innewerden) ist ein innerer Akt[72]); und auch das vermittelnde Denken (*διάνοια*) und die Vorstellung (*δόξα*) bilden verbindend und trennend das Nachurtheil (*ἐπίκρισις*) aus den von der Wahrnehmung empfangenen Bildern (*φαντάσματα*). Aehnlich verhält sichs mit den ihr vom Geiste zukommenden Bildern; die Seele paßt den schon in ihr vorhandenen die neu hinzukommenden an (Wiedererinnerungen, *ἀναμνήσεις*). Beschränkt sich nun der Geist der Seele darauf (auf solche denkende Vermittelung), oder erkennt er sich darin selber, oder ist die Selbsterkenntniß dem Geiste als solchem vorzubehalten[73])? Die Wahrnehmung erblickte einen Menschen und überlieferte das Bild dem Denken; bezeichnet dieses ihn, etwa den Sokrates, als gut, so muß es an und durch sich selber schon den Kanon des Guten in sich tragen, indem der Geist

---

70) Enn. V, 3, 1 (II, 352, 15) *ἢ οἷόν τε καὶ μὴ σύνθετον ὂν (τὸ νοοῦν) νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ.*

71) V, 3, 1. 353, 2 *καὶ γὰρ εἰ μὴ ψυχῇ δοίημεν τοῦτο ὡς πάνυ ἄτοπον ὄν, ἀλλὰ μηδὲ νοῦ τῇ φύσει διδόναι παντάπασιν ἄτοπον, εἰ τῶν μὲν ἄλλων γνῶσιν ἔχει, ἑαυτοῦ δὲ μὴ ἐν γνώσει καὶ ἐπιστήμῃ καταστήσεται.* vgl. l. 11.

72) ib. c. 2. l. 19 *καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.*

73) ib. l. 30 *καὶ νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς μέχρι τοῦδε ἱστάμενος τῇ δυνάμει· ἢ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γινώσκει ἑαυτόν· ἢ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀνενεκτέον τοῦτο.*

es erleuchtet. Warum führen wir nun nicht auf diesen reinen, die Spuren (*ἴχνη*) des Geistes auffassenden Theil der Seele die Selbsterkenntniß zurück[74])? weil auch der noch immer nach Außen gerichtet und vielbeschäftigt ist (*πολυπραγμονεῖ*), der (sich selber erkennende) Geist aber nur auf das was in ihm ist blickt und was ihm gehört. Wohl kann auch die Seele den reinen Geist fassen, den von dem vermittelnden Denken verschiedenen und höheren; obgleich wir ihn nicht zu den Theilen der Seele rechnen, ist er ein unsriger und doch auch wiederum nicht ein unsriger, jenachdem wir uns seiner bedienen oder nicht bedienen, wogegen wir des vermittelnden Denkens und der Wahrnehmung uns immer bedienen[75]) und wir es sind die die vermittelnden Gedanken denken, während die Erweisungen (*ἐνεργήματα*) des Geistes über uns sich finden und das Eigenthümliche der Seele mitten inne liegt zwischen dem niederen Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und dem höheren des Geistes[76]). Die Wahrnehmung ist uns ein Bote, der Geist unser König, der von uns getrennt, nicht zu uns sich neigt, sondern wir zu ihm uns neigen, nach Oben schauend. Es folgt eine nicht zu völliger Klarheit gediehene weitere Erörterung des Unterschiedes zwischen der Selbsterkenntniß des Geistes und der der Seele. In letzterer Beziehung wird vorausgesetzt, daß wir (die Seele) nur vermittelst des Geistes zur Herrschaft (und Erkenntniß) gelangen

---

74) ib. c. 3. 354, 19 *ὃ δὲ εἴρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἤδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῇ . . . ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ· τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη.*

75) ib. p. 355, 5 *ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν . . . καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα· διανοίᾳ δὲ ἀεὶ κτλ.*

76) ib. p. 355, 16 *ἢ αὐτοὶ μὲν ὡς λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς· τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος κτλ.* vgl. II, 9, 2 (II, 35, 24).

kennen, und zwar entweder, wie von ihm erfüllt, durch seine Gegenwart in Stand gesetzt zu sehn und wahrzunehmen, und durch ein solches Sichtbares (*τοιούτῳ ὁρατῷ*) uns selber und das Uebrige kennen zu lernen, kraft der uns wie Gesetze eingedrückten Buchstaben (Zeichen), oder indem wir durch die dadurch gewonnene Kraft der Selbsterkenntniß, einerseits die Natur des psychischen Denkens fassen, andrerseits darüber hinaus uns nicht mehr als Mensch erkennen, sondern den bessern Theil der Seele, welcher allein zum wahren Denken beflügelt werden kann, zu dem Oberen erheben [77]). Da schaut denn der Geist sich selber [78]). So lange aber ein Theil seiner selber einen anderen Theil seiner selber schaut, ist der eine der Schauende, der andre der Geschaute; und wie soll man theilen, und wer ist der theilende? der Schauende oder das Geschaute [79])? Ferner, wie soll der Schauende im Geschauten sich selber erkennen, wenn er sich bei'm Schauen in das Geschaute versetzt? denn in dem Geschauten war das Schauen nicht, oder er wird sich als das Geschaute, nicht als das Schauende, fassen, so daß er ein Andres, nicht sich selber geschaut hat. Oder um sich selber ganz gedacht zu haben, wird er zu sich selber auch noch den Geschauthabenden hinzufügen; jedoch wenn den Geschauthabenden, dann auch das Geschaute. Ist nun in der Schauung das Geschaute enthalten, so hat er, falls es nur Bilder desselben sind, nicht es selber; oder hätte er es selber, so müßte er bevor es sich theilte (in Schauendes und Geschautes), es haben; es müßte Schauendes und Geschautes, der Geist mit dem von ihm Ergriffenen (*νοητόν*), zusammenfallen; und erst da tritt Wahrheit ein [80]),

---

77) V; 3, 3 extr. c. 4.

78) ib. 4 extr. *ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.* vgl. zu dem Folgenden II, 9, 1 (II, 34, 17 sqq.).

79) V, 3, 5. 357, 6 *καὶ ὁ μερίζων δὲ τίς; ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τάττων ἑαυτὸν ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι;*

80) ib. c. 5. 357, 18 *εἰ δ' αὐτὰ ἔχοι, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν θεωρῶν καὶ ἔχων. εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ· . · καὶ γάρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται.*

d. h. Zusammenfallen dessen was sie aussagt mit dem Sein. So auch verhält sichs mit dem ersten Geiste, der das Seiende in sich trägt, oder dieses vielmehr mit ihm zusammenfällt. Fragt man, wie Denken seiner selber damit bestehn könne, so erwäge man daß beides, das Denken und das Gedachte, nicht ein von irgend etwas Andrem abhängiges Vermögen, sondern Kraftthätigkeit (Energie) sein muß[81]), ihr Denken ein wesenhaftes Denken (*οὐσιώδης νόησις*); und da der Geist nichts außer ihm zu wirken hat, nicht praktisch ist, so genügt ihm nicht nur die Richtung auf sich selber (*ἐπιστροφὴ πρὸς αὑτόν*), sondern sie, d. h. die Selbsterkenntniß, ist ihm nothwendig[82]). Die Seele dagegen denkt sich selber als von einem Andren abhängig, sofern ihr Denken sich immer auf ein Andres, von ihr Verschiedenes bezieht[83]). Schon der Ausdruck „vermittelndes Denken" (*διανοητικόν*), bezeichnet, daß die Seele durch den Geist das Vermögen zum Denken empfange[84]). Ist jenes (Denken) selber das was es ausdrückt, so möchte sichs auch selber auf die Weise erkennen; kommt aber das Erkannte ihm von Oben, d. h. von da woher es selber ist, so möchte es auch wohl durch Dieses, welches Vernunft (Begriff) ist, das Verwandte ergreifen und es den in ihm enthaltenen Spuren anpassend, sich selber erkennen[85]). Gesteht jemand zu den Gott zu erkennen, so noth=

---

81) ib. 357, 32 . . *ἀλλ' εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ταὐτόν· ἐνέργεια γάρ τις τὸ νοητόν· οὐ γὰρ δὴ δύναμις . . καὶ οὐσία ἡ πρώτη τὸ νοητόν . . . . ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητὸν.* vgl. c. 9. 364, 2. V, 1, 4. 99, 14 *νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων.* V, 3, 9 (II, 363, 27). vgl. I, 8, 2 (II, 389, 9).

82) c. 6. 359, 25. — Der Geist nicht praktisch wirkend, I, 2, 6. 154, 5.

83) ib. c. 6 *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν.*

84) ib. p. 359, 8.

85) ib. 359, 15 . . *συμβαίνοι ἂν καὶ τούτῳ λόγῳ ὄντι καὶ συγγενῆ λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἴχνεσιν ἐφαρμόττοντι οὕτω τοι γινώσκειν ἑαυτό.*

wendig auch, daß er sich selber erkenne; denn was er von jenem erhalten hat, wird er erkennen, und was jener gegeben hat und vermag[86]). Kann er jenen nicht deutlich erkennen, da das Schauen wohl das Geschaute ist, so möchte das sich selber Sehen und Wissen ihm nur dann übrig bleiben, wenn das Sehen mit dem Gesehenen zusammenfällt[87]). Und dazu ist Ruhe erforderlich, nicht als Aus-sichherausstreten (*ἔκστασις*) des Geistes, sondern als die von allem Uebrigen freie Energie, die nur auf sich selber, nicht auf etwas Andres gerichtete Energie[88]). Der sich selber Denkende hat bei und zu sich selber die Energie; erst in sich selber seiend kann sie dann auf ein Andres sich richten, oder ein Andres ihr Verähnlichtes von ihr ausgehn, gleichwie das Feuer erst in sich selber ist und die Energie des Feuers hat, bevor es seine Spur Andrem mittheilen kann. Der Geist nun ist Energie in sich selber, die Seele, soweit sie auf den Geist gerichtet ist, bleibt innerlich (in sich), das außer dem Geiste gelegene Seelenwesen geht auf das Aeußere[89]). Doch auch die handelnde und bildende Seele schaut auf zu Grunde liegende Gedanken (*νοήσεις ἀπηρτισμένας*), so daß Alles in ihr Spuren des Geistes sind, wenn man nach dem Vorbilde (*ἀρχέτυπον*) vorgeht und es theils mehr in der Nähe nachahmt, theils von dem Fernsten ein dunkles Bild rettet[90]).

Wir verfolgen nicht weiter wie Plotin den Begriff der zugleich Schauendes und Geschautes (Subjekt und Objekt) setzenden und dadurch Selbsterkenntniß erzeugenden Energie des Geistes durch das vom Licht hergenommene Gleichniß zu veranschaulichen und wie er zu verdeutlichen sucht daß dieses reine Licht des Geistes

---

86) ib. c. 7 pr.

87) ib. 360, 14 . . *ταύτῃ μάλιστα λείποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον.*

88) ib. 360, 17 *ἀλλ' ἐστὶν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια.*

89) ib. 360, 30 *καὶ ἔστιν ὁ μὲν νοῦς ἐν αὐτῷ ἐνέργεια, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω.*

90) c. 7 extr.

der Seele sich mittheile [91]), durch seine Schöne (*ἀγλαΐα*) die Seele zu sich ziehe und Theilnahme am geistigen Leben (*ζωὴ νοερά*) ihr verleihe. Auch die Erklärung der Art und Weise wie die Seele die Empfängniß für jenes Licht in sich zu fördern habe [92]), behalten wir der demnächstigen Erörterung der plotinischen Seelenlehre vor und wenden uns zuvor zu weiterer Entwickelung der kosmischen Principien des Systems.

7. Als solche waren schon in der bisher betrachteten Grundlegung der Geist und die Seele hervorgetreten; denn darin unterscheidet sich die plotinische Erkenntnißlehre wesentlich von der platonisch-aristotelischen, daß sie nicht von dem erkennenden menschlichen Subjekte, sondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntniß, als nothwendiger Voraussetzung der bedingten, ausgeht. Zugleich aber war schon angedeutet worden [93]) daß der unbedingte, alles Seiende und sich selber erkennende Geist nicht als erstes schlechthin unbedingtes Princip betrachtet werden könne. Sehen wir daher zunächst wie Plotin zu diesem gelangt und wie er es faßt.

Kann der sich selber denkende Geist das schlechthin unbedingte Weltprincip sein? Zwar in so fern ist der Zwiespalt von Subjekt und Objekt, von Denkenden und Gedachten, in ihm aufgehoben, in wie fern das Eine wie das Andre das untrennbar verbundene Erzeugniß seiner reinen unbedingten Energie ist, nicht wie in unsrem Denken ein zeitweises Ergreifen von Objekten der Sphären über oder unter uns, der sinnlichen oder intellektuellen [94]). Das Mannichfaltige seines Denkens wird durch eine alle Wahrheiten umfassende Einheit zusammengehalten, geht in ihr gewissermaßen auf [95]). Wodurch also weist dieser aristotelisch gefaßte Begriff des

---

91) c. 8. 361, 30 . . *ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου. φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ. τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε· τοῦτο δ' ἐστὶ νοερὰν ἐποίησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὡμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί. κτλ.* vgl. c. 9. 368, 18. 21.

92) ib. c. 9.

93) Anm. 69.

94) Anm. 83. 85. 89. 91.

95) ib. c. 12 *τὸ γὰρ πλῆθος οὐ συνθέσει, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐ-*

Geistes noch über sich selber hinaus? Allerdings ist Gedachtes und Denkendes im Geiste an einander gejocht, das Eine nicht ohne das Andre, aber doch noch von einander verschieden; ohne diese Zweiheit wäre Denken (und Bewußtsein) ohnmöglich [96]); die Einheit des göttlichen Geistes ist eine Einheit die sich theilt, die des menschlichen geht von der Zweiheit zur Einheit über, jener ist ursprünglich Einheit [97]); aber die Zweiheit in welche sie sich in jedem ihrer Akte theilt, zeigt daß sie nicht die Einheit an sich, die absolute Einheit ist, diese vielmehr ihr vorausgesetzt werden muß [98]). Auch das vom Geiste Gedachte ist ein Mannichfaltiges, und so wie jene Zweiheit, so setzt die Mannichfaltigkeit die Einheit voraus; die Einheit ist Bedingung aller Mannichfaltigkeit nicht blos in den Zahlen, sondern nicht minder in der Welt des Seienden, und zwar die Einheit an sich, nicht irgend eine bestimmte Einheit ([99]); ohne eine oberste unbedingte Einheit würde die Welt in ordnungsloses Chaos

---

τοῦ τὸ πλῆθος . . . εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτη ἔσται ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. vgl. Anm. 81.

96) ib. c. 10. 364, 25 δεῖ τοίνυν πλείω ἑνὸς εἶναι, ἵνα ὅρασις ᾖ. ib. 365, 3 δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι καὶ ἢ ἔξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι καὶ ἀεὶ ἐν ταυτότητι δὲ ἐξ ἀνάγκης . . . καὶ πάλιν εὖ ἕκαστον τῶν νοουμένων συνεκφέρει τὴν ταυτότητα ταύτην καὶ τὴν ἑτερότητα . . . καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντη εἰπεῖν αὐτὸ δέοι, δεῖ πρότερον λέγειν ἃ μή ἐστιν· ὥστε καὶ οὕτως πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἓν εἴη. κτλ. c. 11 διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος πολύς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν. vgl. c. 13. — III, 8, 9. 342, 26 . . . καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα . . . κἀντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν.

97) Enn. V, 6, 1. 195, 25 ἡμεῖς μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐν δύο ἓν πεποιήκαμεν, τὸ δ' ἀνάπαλιν ἐξ ἑνός ἐστι δύο, ὅτι νοεῖ ποιοῦν αὐτὸ δύο, μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο καί, ὅτι αὐτό, ἕν. Enn. III, 8, 11. 345, 21.

98) Das νοητὸν muß dem Denken zu Grunde liegen, V, 2. 6, 196, 4. VI, 9, 2. 79, 31. — V, 3, 12. (II, 367, 15) δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ . . . ἤδη μὲν οὖν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται. — ib. 368, 30 εἰ γάρ τι ἕν, οὐκ ἂν αὐτοέν· τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί.

sich auflösen [99]). Dazu bedarf der Geist um das Intelligibele zu denken des Lichts, das nicht in ihm als solchem ist; gleichwie die Seele ihr Licht von ihm erhält, so ist er zwar seiner Natur nach erleuchtet, das Vermögen dazu aber empfängt er von dem einfachen Lichte an sich [100]). Will der Geist einen Gegenstand als einfach ergreifen, so zeigt sich daß er immer ein Andres fasse, welches in ihm anwächst; er verhält sich als noch nicht sehendes oder gestaltloses Gesicht (*ἀτύπωτος ὄψις*), als bloßes Verlangen (*ἔφεσις*); erst wenn er es wirklich ergreift, wird er zum wahren Geist, zur Wesenheit und Erkenntniß. Was ihm vorangeht, ist das Princip desselben und zwar ein nicht darin begriffenes; denn nur Das woraus etwas wird (*ἐξ ὧν*), ist darin begriffen, nicht wodurch (*δι' ὧν*) es wird, dieses vielmehr ein von Allem was durch dasselbe wird verschiedenes. Mithin ist das vorausgesetzte schlechthin einfache Princip ein dem Geiste vorangehendes (*πρὸ νοῦ*) [101]).

---

99) ib. c. 10. 365, 22 *δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον· κατανοούμενον ὂν ποικίλον εἶναι κτλ.* vgl. Anm. 96 u. Enn. V, 6, 3. — V, 3, 12, 367, 18 ... *ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων τίς ἀνάγκη ἤδη καὶ ἐνταῦθα ἕν τι εἶναι ἀφ' οὗ τὰ πολλά; ἢ διεσπασμένα ἔσται ἀπ' ἀλλήλων τὰ πολλά, ἄλλο ἄλλοθεν ἐπὶ τὴν σύνθεσιν κατὰ τύχην ἰόν.* — V, 6, 3. 196, 32 . . *ζητεῖν δὲ δεῖ τοῦτο τὸ ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτό.* vgl. o. V, 9, 1. 49, 15. V, 6, 13 (II, p. 76, 3) *ἀλλ' οὐ χρεία πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως.* und Aehnliches häufiger.

100) Enn. V, 6, 4. 197 werden die drei Principien dem Lichte, der Sonne und dem Monde verglichen, ib. 198, 3 *ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννύντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ὃ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὂν φῶς ἐστιν ἁπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὅ ἐστι.*

101) Enn. V, 3, 11 (II, 366). — eins der schwierigsten Kapitel. vgl. III, 8, 11. 345, 21 *ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. κτλ.* ib. p. 346, 13 *ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις κτλ. . . . ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ κειμένου (τοῦ νοῦ) κτλ.*

Sagt man dagegen die Menge entstehe ja nicht durch Zusammensetzung (συνθέσει), sondern die Kraftthätigkeiten der einigen Wesenheit ergäben die Menge, so nimmt man doch an daß aus einem einfachen Geiste die Energien hervorgehn[102]), und sind diese selber nicht Wesenheiten, so vielmehr Uebergänge aus dem Vermögen zur Energie[103]). Sollte aber die Wesenheit selber Energie und die Energie ihre Mannichfaltigkeit sein, so würde die Wesenheit so vielfach sein wie die Menge. Gestehen wir dieses nun auch dem sich selber erkennenden Geiste zu, so doch nicht dem (unbedingten) Princip von Allem, da (wie gesagt), die Vielheit Das, wodurch sie ist, nothwendig voraussetzt. Und sagen sie, aus dem einigen einfachen Geiste gingen die Energien hervor, so setzen sie doch den Energien schon ein Einfaches voraus, und dann die Energien als beharrliche Hypostasen; — da wären sie denn von jenem, wodurch sie sind, verschieden, das Einfache beharrlich und die vom Geist ausgehende Menge, von jenem abhängig (ἐξηρτημένον)[104]); denn sollten sie bestehen, indem jenes irgendwie wirksam gewesen wäre, so würde auch in ihm Menge sein; wären sie die ersten Energien die das Zweite (die zweiten) hervorbrächten, so müßte auch ihnen ein beharrlich Seiendes zu Grunde liegen, weil sonst Nichts vorhanden wäre, worauf die Ausbreitung[105]) beruhte; Bewegung würde Bewegung, Denken ein andres Denken ins Unendliche hin voraussetzen, und die erste Energie wäre unvollendet (ἀτελής), ein bloßer Trieb (ὁρμή), der auf Nichts sich richtete. Setzen wir lieber seine Energie als eine fließende, wie das Licht der Sonne,

---

102) V, 3, 12 (95). ib. p. 367, 21 ἀλλ' ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἁπλοῦ οντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν.

103) ib. l. 8 ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσίαι ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μέν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ. vgl. Anm. 101.

104) ib. p. 367, 22 ἤδη μὲν οὖν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται (vgl. 102)· εἶτα τὰς ἐνεργείας μενούσας ἀεὶ καὶ ὑποστάσεις θήσονται κτλ.

105) ib. 368, 8 οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἔκτασις.

und als Licht die ganze intelligibele Natur[106]; oder nehmen wir ein Licht vor dem Lichte an, welches stets ruhend das Intelligibele bestrahle und jenseits des Geistes und der Erkenntniß, wie überhaupt schlechthin unbedürftig sei, so auch der Erkenntniß nicht bedürfe[107], die erst der zweiten Natur eigne und einer Einheit theilhaft sei, jedoch einer bestimmten Einheit (*τί ἕν*), nicht der Einheit an sich (*αὐτοέν*) ([98]). Wie aber gleich jeder besonderen Einheit die Einheit des Geistes eine unbedingte, von aller Mehrheit schlechthin freie Einheit voraussetzt, so auch die Erfüllung seiner Thätigkeit durch das Gute, das Gute an sich; denn wäre er es selber, wozu da noch seine darauf gerichtete Thätigkeit? alles Andre hat seine Thätigkeit vom Guten und richtet sie auf das Gute; das Gute an sich bedarf deren nicht[108]. Eine Folgerung aus dem bisher Hervorgehobenen ist, daß das unbedingte Princip als schlechthin übernatürlich gefaßt wird; es kann nicht selber am Durchgang (*διέξοδος*), am Leben und Geiste Theil haben; es ist das Princip von Allem, daher auch weder Alles (das Weltall), noch ein Theil desselben und einfacher als alles von ihm Erzeugte[109]. Zu Grunde liegt die Ueberzeugung, daß man ins Unendliche hin

---

106) ib. 368, 16 *ἢ κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἷον ζυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς κτλ.*

107) ib. p. 368, 26 *τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως . . . ἀλλ' ἐστὶν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γινώσκειν.*

108) Enn. III, 18, 11. 345, 28 . . . *τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; κτλ.* ib. p. 346, 5 *ὅθεν καὶ (ὁ νοῦς) τυγχάνων τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθοειδὲς γίνεται κτλ.* ib. p. 347, 4 *τὸ δὲ πρὸ αὐτῶν οὔτε δεῖται οὔτε ἔχει· ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν.*

109) Enn. III, 8. 9. 343, 24 der Geist *ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων . . . ἔκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι (ἀνάγκη), ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα· αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα κτλ.* vgl. III, 9, 3. 128, 19. VI, 9, 3. 82, 21.

nach Ursache der Ursache fragen würde, wenn man nicht festhalte daß die unbedingt letzte außer allem Bereich der geistigen und sinnlichen Welt sich finde, — im Unterschiede von Allem woraus Etwas wird, das reine Wodurch Alles werde (S. 332).

So wendet Plotinus, gleichwie Philo vor ihm, vom eigentlichen Pantheismus, auch von der stoischen Annäherung daran, entschieden sich ab. Und doch betrachten beide es als Endziel aller unsrer Bestrebungen, unser Bewußtsein von der Idee der Gottheit zu durchdringen, es zu derselben hinauf zu läutern. Da beginnt denn ihr Kampf nicht blos mit der Sprache sondern mit dem Denken. Plotinus ist der hier entgegenstehenden Schwierigkeiten sehr wohl sich bewußt gewesen [110]). Er konnte sich nur versichert halten die Nothwendigkeit der Annahme eines solchen überschwenglichen Princips nachgewiesen zu haben und zunächst diese Ueberschwenglichkeit blos durch Verneinungen versinnlichen [111]), wie sie im Vorangegangenen sich schon finden. Das Unbedingte muß dem Geiste (*πρὸ νοῦ*), der Seele, dem Leben, der Wesenheit, ja dem Seienden vorausgesetzt werden [112]) und im Gegensatze gegen alles Bestimmte und Endliche, gestaltlos und der Kraft nach unendlich sein [113]); denn jede Bestimmtheit setzt wiederum ein Woher, einen höheren Grund

110) s. bes. Enn. VI, 8, 11 (II, 160). vgl. c. 13. 14 pr. VI, 9, 3. 81. V, 3, 5. 13. 14 pr. (II, 356 sqq.) u. anderw.

111) VI, 8, 11. 161, 19 *ἢ πῶς φεγξόμεθα τοῦτο, ὅτε καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα;* — II, 9, 1 (II, 88, 7) *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη κτλ.*

112) Enn. I, 7, 1 (II, 431, 8) *οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως κτλ.* I, 8, 2 (II, 389, 3) *καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ.* Doch wird VI, 8, 16 (II, 168, 26) ihm wiederum *ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν*, zugeschrieben. vgl. Anm. 125.

113) Enn. VI, 9, 6. 86, 14 *ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸ οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως.* V, 5, 10 extr. c. 11. VI, 7, 17 (II, 118, 26) *ἀνείδεον . . ἄμορφον.* vgl. c. 32 u. St. b. Zeller S. 703, 2. — V, 5, 6 (II, 24, 1).

voraus, widerspricht daher dem Begriffe des Absoluten[114]). Ebenso jede Unterscheidung innerhalb desselben, wie die der Wesenheit von der Energie, der Energie von dem Willen; beides fällt mit der Wesenheit zusammen[115]). Daher kann man auch nicht sagen daß es seiner selber mächtig sei[116]); auch nicht ihm eine auf ein Außer ihm gehende Thätigkeit zuschreiben; besser wir sagen daß es in Ruhe beharrend Quell und Princip der Thätigkeiten sei[117]). Noch weniger können wir ihm, ja nicht einmal dem zweiten Princip, dem Geiste, Tugenden beimessen, auch nicht Schönheit, sondern nur den Grund derselben[118]). Es bedarf kaum der Erwähnung daß auch alle Qualitätsbestimmungen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Wechsel von Ruhe und Bewegung u. s. f. vom Begriffe des Absoluten ausgeschlossen werden sollen[119]). Und was bleibt nach allen diesen negativen Bestimmungen ihm noch übrig? ausschließlich die Begriffe der Einheit, des Guten und der Ursächlichkeit finden auf den letzten unbedingten Grund der Welt Anwendung, und auch sie nur mit möglichster Entschränkung. Nicht in dem Sinne finden sie Anwendung, in welchem wir in der Welt des irgendwie Bedingten uns jener Begriffe bedienen. Die Einheit des Absoluten muß nicht

---

114) VI, 9. 6. p. 87, 9 *ἡ δ' ἁπάντων ἀρχὴ ἀνενδεὲς ἁπάντων· ὅ τι γὰρ ἐνδεές, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές.*

115) VI, 8, 13 (II, 163, 3) *εἰ γὰρ δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ. οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ· αἱ δὲ ἐνέργειαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔσται. κτλ.*

116) *αὐτοῦ κύριος* ib. c. 12. 162, 21. vgl. Zeller S. 704, 2.

117) I, 7, 1 (II, 431, 4) *δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδὲ ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ.*

118) I, 2, 2. 150, 1 *ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετή.* c. 3 extr. *νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν (ἀρετή) οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.* — I, 6, 6. 8, 27 *καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν.* vgl. c. 9 extr. VI, 7, 33 (II, 135, 19) *ὑπέρκαλον* und so mehrfach.

119) VI, 9, 3. 82, 28. c. 13 u. anderw.

nur ohne alle Vielheit und qualitativ einfach, sondern all und jede Bestimmtheit von sich ausschließend, die Einheit an sich sein und Grund all und jeder besondern (bestimmten) Einheit[120]). Auch das Gute kommt ihm nicht als Prädikat zu, weil sonst eine Bedürftigkeit (ein ἐνδεές) in ihm vorhanden sein müßte; er ist das Gute an sich, oder im Unterschiede von dem Prädikat gut, übergut, und das Gute an sich fällt mit dem Eins an sich zusammen[121]). Diese unbedingte Erhebung des obersten Princips über alles bedingte Sein wird als Bedingung seiner allumfassenden Ursächlichkeit hervorgehoben[122]), wie ja schon Anaxagoras vom Nus behauptet hatte, er müsse einfach und von Allem gesondert sein, um Alles bewältigen zu können. Plotinus kann daher auch das höchste Princip nur als ein solches fassen wodurch (δι' οὗ), nicht woraus (ἐξ οὗ) die Welt werde. Er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme der Emanation; denn ihr zufolge müßte ja doch das Absolute wiederum in den Dingen, in diesen und jenen sein, nicht schlechthin in sich beharren. Ebenso verwirft er die stoische Annahme des obersten Princips als einer durch Alles hindurchgehenden und Jegliches nicht nur bewegenden, sondern auch schaffenden Ursache[123]). Und doch muß Alles schlechthin von ihm ab-

---

120) VI, 8, 9 (II, 157, 29) τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ. V, 4, 1. 70, 14 δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἁπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό. — VI, 8, 9 bis 12 (II, 157). vgl. V, 5, 6 (II, 24, 24) Ἀπόλλων, symbolisch: ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. VI, 9, 5. 85. 22 γιγνωσκόμενον μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ. VI, 8, 8.

121) VI, 2, 17 (II, 242, 17). V, 5. 13 (II, 31). VI, 7, 38 (II, 141). VI, 9, 6. 88, 1 ὑπεράγαθον. V, 3, 11 (II, 366, 30). I, 7, 11 (116). III, 8, 8. 9. 341 u. anderw. — II, 9, 1 (II, 337).

122) VI, 9, 6 extr. τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ. τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. vgl. V, 5, 13 (II, 33, 1) . . . τἀγαθὸν . . . ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων. V, 5, 10 (II, 29, 3) ἁπλοῦν καὶ πρῶτον, ὅτι ἀρχή. κτλ.

123) VI, 5, 3. 183, 26 εἰ δὴ τὸ ὂν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ, . . . ἀνάγκη αὐτὸ οὕτως ἔχον ἀεί τε σὺν

hängig sein, auf ihm beruhen. Zwar bezeichnet Plotin nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles es als den Endzweck, als das Endziel, wonach Alles nachahmend strebe; aber auch das ihm Zustrebende muß seinem Dasein und seiner Wesenheit nach schlechthin von ihm abhängig sein [124]). So muß er sich denn entschließen ihm irgendwie wirkende Ursächlichkeit beizulegen, die er zögernd als Energie [125]), lieber als unendliches, unaussprechliches Vermögen (*δύναμις ἄφατος* und *ἄπλετος*) [126]) bezeichnet, indem er erstere als absolutes Schaffen (*ἀπόλυτος ποίησις*), als erste Energie, die als solche keine zu Grunde liegende Wesenheit voraussetze, näher bestimmt, und die Ursächlichkeit des Absoluten überhaupt als eine nicht in Folge der Ueberlegung daß sichs so verhalten solle, noch weniger zeitlich schaffende, sondern als eine unmittelbar (und mit Nothwendigkeit) aus seiner Wesenheit sich entwickelnde faßt, wie die Pflanze aus dem theillosen Samen [127]). Dieses Gleichnisses bedient er sich denn um zu veranschaulichen, wie aus dem schlechthin einfachen Princip die Mannichfaltigkeit sich habe entwickeln müssen [128]). So läßt er sich auch wohl die Annahme gefallen, daß es (als unendliches Vermögen) das Mannichfaltige unententwickelt (*ὡς μὴ διακεκριμένα*) in sich enthalte [129]). Doch bleibt

---

αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διεστάναι ἀφ' αὑτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ εἶναι, μηδὲ προϊέναι τι ἀπ' αὐτοῦ· ἤδη γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη καὶ ὅλως ἔν τινι εἴη καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἀπαθές. vgl. V, 1, 3 u. anderwärts. — III, 1, 2. 35, 32. c. 4. 38, 17 *ἀλλ' ἓν ἔσται τὰ πάντα.*

124) I, 8, 2 (II, 388, 26) *τἀγαθὸν . . . εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνου δεόμενα.* Aehnlich drückt Plotin häufiger sich aus.

125) VI, 8, 12. c. 16 extr. *ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις κτλ.* c. 20. vgl. Anm. 112 u. Zeller 713, 2.

126) III, 8, 10. 345, 19 *συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς.* vgl. V, 8, 12 (II, 16, 17). Andre Belegstellen bei Zeller 713, 1.

127) III, 2, 4 (II, 323). VI, 8, 9 (II, 158, 6). — V, 1, 6. 101, 21.

128) IV, 8, 6. 67.

129) V, 3, 15 (II, 371, 29). vgl. III, 8, 7 (II, 351, 21).

er sich bewußt daß Alles was wir vom obersten Princip und seiner Ursächlichkeit aussagen, immer nur, wie wir sagen würden, subjektive Gültigkeit habe; wir mögen es Princip oder auch wiederum nicht Princip nennen (da es ja die Bestimmtheit der Dinge nicht in sich enthält), und legen wir ihm Ursächlichkeit bei, so doch nicht als ihm zukommend, sondern in Bezug auf das was wir von ihm, dem in sich Seienden, empfangen [130]). Plotin kann daher auch nur gleichnißweise über die Wirksamkeit des unbedingten Princips sich aussprechen, indem er bald vom Ueberströmen seiner unendlichen Fülle redet, bald vom Schauen durch Rückwendung auf sich selber und dieses Schauen als den Geist bezeichnet, bald es dem Samen vergleicht ([127]), bald der ihren Lichtkreis um sich verbreitenden Sonne [131]). Wir würden Plotinus der Unklarheit beschuldigen müssen, wenn er gewähnt hätte auf die Weise zu erklären, wie das in sich beschlossene schlechthin einfache Princip Ursache der Welt der Wesen und Dinge sei; aber eine solche Erklärung hat er nicht unternommen; er greift nur nach Analogien aus dem Gebiete des Endlichen, in denen Ursächlichkeit und zugleich die Schwierigkeit, sie völlig zu begreifen, sich zeigt, um die völlige Unbegreiflichkeit der Wirksamkeit des obersten Princips zu befürworten. Warum aber dennoch ein solches unbegreifliches Princip festhalten? warum nicht bei dem sich selber denkenden und denkend erzeugenden Geiste stehn bleiben? Die Antwort findet sich in den vorangegangenen Erörterungen über das Denken. Auch das Denken setzt noch Bedingtheit voraus, reicht nicht an das schlechthin unbedingte Sein. Plotinus führt den Beweis, daß auch in dem Höchsten, welches wir einigermaßen zu begreifen vermögen, der letzte unbedingte Grund der Welt sich nicht finden lasse, daß die unbedingte Einheit und das unbedingt Gute als ein über ihn hinausreichendes, und zwar als letzter Grund und letzte Ursache, vorausgesetzt werden müsse;

130) VI, 8, 8 (II, 156). VI, 9, 3. 83, 7.

131) s. die Belegstellen b. Zeller S. 716 f. u. Plot. V, 1, 7. 102, 32. *πῶς οὐκ νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.*

er hält die Ueberzeugung fest, daß ein solches über- oder außerweltliches Princip die nothwendige Bedingung alles Daseins und Bestehens sei[132]), und ist sich sehr wohl bewußt damit den Endpunkt aller Begreiflichkeit erreicht zu haben, wenn er auch durch Analogien sich ihm anzunähern versucht. Wollen wir ihm zum Vorwurf machen die Grenze aller Begreiflichkeit so entschieden anerkannt und dennoch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, die Realität eines solchen transscendenten Princips vorauszusetzen, festgehalten zu haben? Ich meine, eben darin zeige sich die Tiefe seines lebendigen Gottesbewußtseins, und finde es sehr begreiflich, wie die christliche Philosophie bei aller Abkehr von der weiteren Entwickelung seines Systems, wie sie schon bei ihm, mehr noch bei seinen Nachfolgern sich fand, diesen Springpunkt desselben sich aneignen konnte. Plotinus stand hier auf gleichem Grund und Boden mit Philo, hat aber vor ihm voraus die sorgfältige Ableitung des transscendenten Princips aus der Natur des Denkens, d. h. die Nachweisung, wie dasselbe auch dem reinen, von allen Schranken befreiten Denken als Bedingung vorausgesetzt werden müsse.

8. Wie entschieden nun auch Plotinus überzeugt war daß Alles in der Welt seine Kraft vom Unbedingten, dem schlechthin Guten, empfange, ihm sich verähnliche und nachahmend es anstrebe, ohne daß dasselbe sich veräußere, in das Endliche als Bestandtheil eingehe: so mußte er doch Gradverschiedenheiten der Empfänglichkeit für dasselbe anerkennen; er bezeichnet sie durch den allerdings immer nur bildlichen Ausdruck des minderen oder größeren Abstandes von demselben und setzt voraus daß Jedes das Seinige Andrem mittheilen müsse, da sonst das Gute nicht gut, der Geist nicht Geist u. s. f. sein könnte[133]). Wie das Absolute die von ihm ausge-

---

132) *δύναμις τῶν πάντων, ἄφατος, ἄπλετος,* s. die Belegstellen b. Zeller 713, 1. 726 f. 1. 2. vgl. ob. Anm. 122. 124.

133) I, 7, 1 (II, 430, 27) *τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὡμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι.* p. 431, 14 *δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν*

henden Kräfte nicht veräußere, sie vielmehr unvermindert in sich bewahre, veranschaulicht er durch das Gleichniß von Schatten- und Spiegelbildern [134]); wobei vorausgesetzt wird, daß je weiter das Gewordene vom Princip sich entferne, obgleich immer noch einer Gattung mit ihm, das Abbild desselben um so mehr erblasse, und daß das Princip immer einfacher sein müsse als das aus ihm Hervorgegangene [135]). Allerdings wird der Fortgang vom Absoluten nicht durch einen Willens- oder Denkakt, aber eben so wenig durch eine physische sondern durch eine logische Nothwendigkeit bestimmt; nur logische Nothwendigkeit führt vom reinen Denken zu der Annahme des über dieses hinausreichenden transscendenten Princips, und im Grunde auch vom reinen Denken abwärts zu den niederen Stufen des Daseins; je eine niedere Sphäre setzt Erleuchtung durch die nächst höhere voraus, wie der Geist vom Unbedingten erleuchtet wird, so die Seele vom Geiste und die Körperwelt von der Seele, oder wie es auch ausgedrückt wird, die Körperwelt ist in der Seele; die Seele im Geiste und dieser im absolut Einen [136]), d. h. die niedere Sphäre findet ihren Erklärungsgrund nur in der

---

πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον κτλ. VI, 2, 11 (II, 236, 29) *τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον.* — II, 9, 3 (II, 36, 15). III, 8, 1. 333. III, 9, 3. 128, 12 *πῶς ἐξ ἑνὸς πλῆθος; . . . ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, γίνεται μὲν τὰ πάντα δι' αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος κτλ.*

134) VI, 4, 9. 71, 24 ..*τί ἂν εἴη τὸ διεῖργον ὥστε μὴ ἓν ὅμου πάντα εἶναι; . . . εἶτα πότερα ἔτι εἰσὶν ἐν αὐτῷ αἱ δυνάμεις αἱ ἐνταῦθα ἐν τῷ αἰσθητῷ γεγενημέναι ἢ οὔ;* c. 10, 173, 17 *οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς· ἐνταῦθα γὰρ ὑφίσταταί τε (τὸ ἴνδαλμα) παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπ' αὐτοῦ ἀποτετμημένα τὰ γεγενημένα εἶναι. τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι.* vgl. VI, 8, 13 (II, 16, 25). Die allgegenwärtige Wirksamkeit des Unbedingten zu veranschaulichen bedient sich Plotin auch des Verhältnisses des Mittelpunktes zur Sphäre, VI, 5, 4. 185, 18. c. 5. 186, 10, und der Seele zum Körper, c. 6. 186, 31.

135) s. d. Belegstellen b. Zeller S. 733, 1.

136) Zeller 729, 2. 3.

nächst höheren. Die eigentliche Ableitung beginnt mit dem Geiste als der obersten Sphäre der Begreiflichkeit. Er ist das unmittelbare Bild der unbedingten Einheit, wie das Licht ein Bild der Sonne ist; pythagorisch in früheren Abhandlungen ausgedrückt: die unbestimmte Zweiheit desselben (*ἀόριστος δυάς*) wird durch die Einheit bestimmt [137]). Wir haben gesehn, wie sein reines Denken näher bestimmt und auf das unbedingte Eins oder Gute als seine nothwendige Voraussetzung zurückgeführt wird. Setzt der Geist als nothwendige Bedingung das rein Denkbare, ein obgleich selber weder denkendes noch an sich denkbares Princip, als Grund seines Denkens und der Realität des von ihm Gedachten voraus [138]), so mußte Plotinus auf Ableitung des Geistes aus dem Absoluten verzichten und konnte nur durch bildliche Ausdrücke das Verhältniß jenes zu diesem zu bezeichnen versuchen. Er redet von einer Hinwendung des Geistes zum Absoluten und führt das Sein auf ein Beharren (*στάσις*) des Geistes im Absoluten, das Denken auf Schauung seiner selber zurück [139]). Zu Grunde aber lag die Ueberzeugung, daß die unmittelbarste Erweisung des Absoluten in der höchsten Kraftthätigkeit, der des mit realem Inhalt erfüllten Denkens, sich bewähren müsse. Wir haben gesehn, wie er dieses näher bestimmt und die Nothwendigkeit ein solches vorauszusetzen nachzuweisen unternimmt (S. 330 ff.). Nur einer weiteren, an den platonischen Sophistes sich anschließenden Ausführung haben wir noch zu

---

137) VI, 6, 8 (II, 68, 27) *ὁ νοῦς ἐνέργεια τῆς οὐσίας.* — V, 4, 2. 72, 3. V, 1, 5. 100, 26.

138) V, 6, 2. 196, 10 *ὅ τε νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς ;νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.* vgl. Anm. 112.

139) V, 1, 7. 102, 28 *εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν … πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.* — V, 2, 1. 109, 10 *καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν.* V. 5, 5. (II, 23, 17) (*τὸ ὂν*) *μεταστραφὲν εἰς τὸ εἴσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἔστιν ἁπάντων.*

erwähnen. Daß in dem vollkommnen Geiste Denken mit dem Seienden zusammenfallen und ihm Einerleiheit und Verschiedenheit zukommen müsse, war schon nachgewiesen worden; es kommt noch Bewegung als gleichbedeutend mit der Energie und dem Leben des Denkens, sowie Beharren als Bedingung des Seienden hinzu [140]). Doch werden diese Bestimmungen des übersinnlichen Denkens sehr bestimmt von den entsprechenden in der Welt der Erscheinung gesondert und letztere auf erstere, etwas gezwungener Weise, in den in ausführliche Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorienlehre eingehenden Büchern zurückgeführt. Da die eigne Kategorienlehre des Plotinus und die Kritik seiner Vorgänger, wie bezeichnend auch für das gründlich umsichtige Verfahren desselben, nur in geringem Grade in seine Grundanschauungen und ihre Entwickelung eingreift, so müssen wir uns begnügen auf die ausführlichen Entwickelungen derselben zu verweisen [141]). Die Gedanken

140) ob. Anm. 96. V, 1, 4. 99, 32 *οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταὐτότητος δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης καὶ ταὐτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μέν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό.* Aehnlich häufiger. Dieselben fünf Kategorien, in veränderter Ordnung VI, 2, 7. 8 (II, 230). Es wird davon ausgegangen, daß in jeder Seele wie im Geiste, als Wesenheit Leben sich finde, das Leben auf Bewegung, jedoch im Unterschiede von der der Welt der Veränderungen zu Grunde liegenden zurückgeführt, und die Bewegung als Energie bezeichnet. Dieser Bezeichnung der subjektiven Thätigkeit wird als Bedingung des Ergreifens des Seienden Beharren (*στάσις*, im Unterschiede von der nur dem Sinnlichen zukommenden Ruhe) hinzugefügt, und als Grund der Sonderung und Zusammengehörigkeit jener Grundbestimmungen, Verschiedenheit und Einerleiheit. Ueber den Unterschied der Bewegung von der Veränderung s. VI, 3, 27 (II, 281), des Beharrens von der Ruhe VI, 3, 26 (II, 280). II, 9, 1 (II, 34, 11) *τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη; . . . κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον κτλ.*

141) Steinhart, de dialect. Plotini p. 25 sqq. Meletem. Plot. 25 sqq. und in Pauly's Encyklop. V. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre 252 ff. Vacherot, hist. de l'école d'Alexandrie I, 523 ff. vgl. Zeller 736 f.

des Geistes bezeichnet Plotinus als die Ideen und schließt sich so dem Plato, jedoch mit dem Unterschiede an, daß er sie nicht als für sich seiende, ewige Wesenheiten sondern, mit Annäherung an Aristoteles, als immanente Erzeugnisse des Geistes faßt. Von der einen Seite muß je eine eine besondere Bestimmtheit haben, von der andren Seite ein ihnen Gemeinsames (*κοινὸν*) als Gattungsbegriff vorausgesetzt werden; — wir bezeichnen das ihnen Eigenthümliche als Gestalt und das ihnen Gemeinsame als Stoff, jedoch als intelligibelen Stoff, der im Unterschiede von dem sinnlichen, als ewig, der Form nicht widerstreitend, lebendig, sich selber stets gleich gesetzt werden muß, wenngleich zum Bande dienend mit dem sinnlichen Stoffe[142]). Auch hier ging Plotinus auf platonische und selbst aristotelische Bestimmungen zurück. Er folgt wohl nur dem Zuge seiner Zeit und der schon von Plato selber angebahnten Verschwisterung der Ideenlehre mit der pythagorischen Zahlenlehre, wenn auch er die intelligibele Zahl (*πρῶτος, οὐσιώδης ἀριθμός*) Princip und Quell des Seienden in seiner Mannichfaltigkeit nennt; durch sie soll das Seiende, der Geist, als sich selber bewegende Zahl, aus seiner ursprünglichen Einheit zur Mannichfaltigkeit sich entwickeln, d. h. das Seiende den Zahlen vorangehn; sie aber sollen (als reine, apriorische Begriffe) nicht nur den zählbaren Objekten, sondern auch der Mannichfaltigkeit des Seienden zu Grunde liegen.

---

142) III, 5, 6 (II, 383, 9) *ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωνῆσαν ἐκείνης ἥκῃ καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωμάτων δι' αὐτῆς·* vgl. II, 4, 4. c. 2. 111, 22 *ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον.* c. 3 *οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ.* ib. 112, 11 *ἔν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἑτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα . . . ἡ δὲ τῶν γινομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ ἀιδίων ἡ αὐτὴ ταὐτὸν ἀεί.* c. 5. 113, 21 *τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα.* l. 30 *ἡ μὲν θεία λαβοῦσα τὸ ὡρισμένον αὐτῆς ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον.* 114, 10 *μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει.* V, 4, 2. 72, 3 *ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί.* III, 8, 10. 344.

Doch macht er von diesem Uebergange zur Zahlenlehre, wenngleich er ihn ausführlich genug auseinandersetzt[143]), nur sehr geringe Anwendung und hütet sich in die symbolischen Spielereien der Neupythagoreer einzugehn. Dagegen hält er fest, daß in jeder der einzelnen Ideen die ganze Wesenheit des Geistes sich ausspreche, seine Einheit durch die Mannichfaltigkeit seiner Akte nicht gespalten oder getrübt werde. Jede Idee ist wiederum ein Geist, eine geistige Wesenheit oder Kraft (*δύναμις*)[144]). Der Geist wäre nicht vollkommner Geist wenn er nicht eine Mannichfaltigkeit verschiedenartiger Wesenheiten in seiner Einheit umfaßte, nicht das ganze Feld der Wahrheit durchschwärmte[145]); er wäre nicht wahrhafte Energie, wenn nicht alles von ihm Ausgehende lebendig und wesenhaft wäre[146]). Doch bei seiner Unräumlichkeit tritt Ineinandersein der Ideen an die Stelle des Außer- und Nebeneinander, an die Stelle der Zeit Ewigkeit, an die der Veränderung völlig gleichmäßige (geistige) Bewegung[147]). So ist ihm denn die intelligibele Welt, die Welt der Geister, das ursprünglich Seiende und Grund alles irgendwie Realen, auch der Einzelwesen, jedoch letzterer in den niederen Gattungen der Wesen mit Vorbehalt der Modifikationen, mit denen die Gattungen und Arten in der Welt der Erscheinungen sich entwickelten; nur der Mensch soll (vermittelst des ihm eingeborenen Dämons) als Einzelwesen unmittelbar der intelligibelen Welt angehören[148]). Vollendet Plo-

---

143) VI, 6, 2 sqq., besonders c. 9. 10. 15 (II, 61). vgl. V, 1, 5. 100.

144) VI, 6, 15 (II, 78, 24) *ἐν δὲ τῷ νῷ καθ' ὅσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον.* Andre Stellen bei Zeller 742, 1.

145) VI, 7, 13 (II, 112, 31). vgl. c. 10 u. 14.

146) VI, 7, 13 (II, 113, 29).

147) V, 9, 10. 57, 5 *ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών· ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.* vgl. V, 8, 4 (II, 5). — VI, 6, 18 (II, 84, 9) *παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωή, μένει δὲ νοῦς, ἕστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα.* vgl. VI, 7, 13 (II, 119, 26) u. a.

148) V, 7, 1. 146, 4 *οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλοις οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαις.* Doch sollen die allgemeinen Formen in jeder

tinus auf die Weise den platonischen Intellectualismus, so betrachtet zwar auch er die intelligibelen Begriffe oder Ideen als Urbilder des davon Abgeleiteten, aber zugleich aristotelisch als in der Welt der Erscheinungen irgendwie fortwirkende Kräfte.

9. Doch dazu bedurfte es eines neuen Princips der Vermittelung. Der Geist ist ein rein denkendes Princip; zwar alle seine Gedanken sind real und der Grund aller Realität; aber ihre Realität ist eine schlechthin geistige, ohne alle unmittelbare Gemeinschaft mit der Welt der in sich zerfallenen Vielheit und Veränderlichkeit. Das Denken des Geistes ist daher immanent, nicht aus sich herauswirkend; und doch mußte auch er in seiner Vollkommenheit fortzeugen, seine (unendliche) Kraft durfte nicht unfruchtbar bleiben, und nach der Voraussetzung, daß die Wirkung stets unvollkommner sein müsse als die Ursache, ist sein unmittelbares Erzeugniß die aus sich heraus wirkende Seele, die Vermittlerin der Welt der Erscheinungen [149]). Als unmittelbares Erzeugniß des Geistes muß sie von ihm erfüllt sein und durchleuchtet werden, und in so fern am Göttlichen selber Theil haben, Zahl und Idee sein, Grund der Zeit, wenngleich selber ewig [150]), und in dieser ihrer Zusam-

---

Periode in veränderter Erscheinung sich wiederholen. vgl. c. 2. 3 und Zeller 741.

149) V, 1, 7. 104, 1. V, 2, 1. 109, 15 *καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχὴ τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη.* — V, 1, 7. 104, 13 *κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.* — IV, 4, 18. 294, 18 *δεῖ τὴν ψυχὴν οὕτως ἔχειν ὡς νεύειν πρὸς τὰ αἰσθητά. τῇ δὲ ψυχῇ ὑπάρχει ἀεὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς εἶναι κτλ.*

150) V, 1, 7. 104, 9 *τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου.* — ib. 104, 16 *καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα.* — ib. c. 5. 100, 21 *ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή.* III, 6, 18. 231, 14 *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτή.* — IV, 4, 15. 283, 27 *τὸ δὲ τόδε μετὰ τόδε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένοις ἅμα πάντα. κτλ.* c. 16. 285, 14 *ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' ἅ, εἴρηται.* Der Geist wird einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um den Mittelpunkt

mengehörigkeit mit dem Geiste, untheilbar, daher in jedem Theile ganz und dieselbe. Es kommt ihr aber das Aussichherausstreben (ἔφεσις) hinzu, und damit wird sie theilbar, nicht an sich, sondern in Bezug auf die nächst folgende Stufe, die Körperwelt, auf welche ihr Streben gerichtet ist; s i e ist auch da in jedem Theile ganz [151]). Wie unzeitlich, muß sie selber auch unräumlich sein. Plotinus macht für diese Begriffsbestimmungen der allgemeinen oder Weltseele die analoge Wirksamkeit der Einzelseelen geltend. Die Weltseele soll zwar die an sie herantretende Körperwelt beherrschen und diese Herrschaft so ausgedrückt werden, die Seele sei nicht in dem Körper sondern dieser in ihr: jedoch, kraft ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Geiste, nicht blos nicht an sinnlicher Wahrnehmung sondern auch nicht an Erinnerung und vermittelndem Denken (λογίζεσθαι) Theil haben; nur Selbstbewußtsein (συναίσθησις) wird ihr zugeeignet [152]). Doch sieht Plotinus wiederum nach einer Vermittelung zwischen der ganz dem Geiste zugewendeten und in Beschaulichkeit aufgehenden göttlichen Weltseele und ihrer Wirksamkeit in der Welt der Dinge sich um; er unterscheidet daher zwischen jener, der himmlischen Aphrodite, und ihrem Abbilde, einer andren Schauung (ἄλλο θεώρημα) derselben, welche letztere mit der Körperwelt verflochtene, er als die Natur (φύσις) bezeichnet [153]). Dieser sollen denn auch die Einzelseelen angehören, je verschieden von einander und doch wie die Ideen oder Geister des Nus, durch die Einheit jener Weltseele zusammengehalten, welche

alles Seins verglichen, c. 15. 283, 29, und auch der Geist der Sonne, die Seele dem Monde, das Absolute dem Lichte, V, 6, 4. 198, 1.

151) IV. 1. 160, 13 ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι. vgl. III, 9, 1. 127, 7. IV, ?, 1. 45, 25. — ib. p. 44, 25. 46, 18 μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη. vgl. Zeller 748, 3. 749, 1. 2.

152) s. d. Belegstellen bei Zeller 758.

153) s. vorzüglich III, 5, 2 sq. (II, 377) u. III, 8, 8 (355, 16). vgl. IV, 4, 13. 281. Gegen die gnostischen Vorstellungen, II, 9, 4 (II, 36).

gleich der Wissenschaft und dem Lichte, in allen ihren Theilen und Wirkungen ein und dieselbe bleibt [154]).

10. An die Stelle der Einheit und Harmonie, welche je einen Kreis der intelligibelen Welt beherrscht, soll Vielheit und Zwiespalt in der Welt der Erscheinungen treten, an die der Ewigkeit, Zeitlichkeit, an die des wahrhaft Seienden, — im unaufhörlichen Flusse des Werdens —, Schein und Afterbild [155]). Was also ist der Grund der Verwandlung des Seins in Schein, der Verendlichung des Ewigen und des Abfalls von der Seligkeit des intelligibelen Lebens? Der Stoff, antwortet Plotin mit seinen Führern, Plato und Aristoteles. Ihnen entlehnt er auch die Nachweisung, daß der Körperwelt und ihren Veränderungen ein ihnen zu Grunde liegendes Substrat vorausgesetzt werden müsse, und dem Aristoteles, den Unterschied von Formen und Stoff, so wie die Zurückführung jener auf reine Formen, dieses auf ein schlechthin eigenschaftsloses Princip. Indem er den Begriff möglichst negativ zu fassen sucht [156]), bedient er sich auch wohl des Ausdrucks Vermögen, im Unterschiede von Kraft, und sagt, der Stoff sei das Vermögen nicht zu etwas Bestimmten, son-

---

154) IV, 8, 3. 63, 31. IV, 3, 5. 239, 10. III, 9, 1. 127, 9. c. 3. 128, 12 und a. Belegstellen bei Zeller 752, 4.

155) III, 2, 2 (II, 320). III, 7 (II, 281) erörtert ausführlich den Unterschied von Zeit und Ewigkeit (*αἰών*); und in Beziehung auf Glückseligkeit, I, 5, 7 (II, 89). vgl. VI, 5, 11. 193.

156) II, 4, 6 sqq. p. 114. c. 8 . . *ὅτι μὲν μὴ σῶμα, εἴπερ ἄποιος, δῆλον . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος . . . ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ αὐτῆς φύσει.* c. 9. 117. 18 *εἶδος ἡ ποσότης.* c. 10 *ἀοριστία.* p. 118, 25 *ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου (νόησις).* c. 11. 119, 17 . . *οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον εἶναι.* p. 120, 10 *καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ.* c. 14 . . *πότερα στέρησις ἢ περὶ αὐτὴν ἡ στέρησις;* c 15. 124, 15 *οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον.* III, 6, 6. 213, 20 *ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων . . . τίς ὁ τρόπος τῆς ἀπαθείας (αὐτῆς);* vgl. c. 16 sqq. c. 18. 231, 30 *δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ.* Doch genau genommen, *ὁ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης* II, 4, 12, 120, 30. vgl. I, 8 (II, 388).

dern zu Allem[157]), ohne jedoch den Sinn des aristotelischen Ausdrucks weiter zu verfolgen; er scheint ihn der Beraubung (στέρησις) und dem schlechthin Nichtseienden gleich zu setzen. Als Substrat der ganzen Körperwelt ist sie der Grund des ihr anhaftenden Scheins, während alles Reale an ihr auf Geist und Seele zurückgeführt wird[158]). Um die Denkbarkeit des schlechthin bestimmungslosen Stoffes irgendwie aufrecht zu halten, unterscheidet Plotin zwischen dem Nichtsdenken und dem Denken des Nichts; letzteres soll durch Abstraktion (ἀφαιρέσει) von aller Bestimmtheit, freilich nicht gedacht, sondern vorausgesetzt werden, wie ja auch die Finsterniß nicht gesehn werde[159]). Und doch führt er auch das Böse auf die Materie zurück; um es der Seele und dem wahrhaft Seienden nicht beimessen zu dürfen, soll es in Kraftlosigkeit bestehn, und so ist die sein- und kraftlose Materie Grund desselben. Faßt man es als Maßlosigkeit (ἀμετρία), Uebermaß und Mangel, und leitet daraus die Zuchtlosigkeit (ἀκολασία), die Feigheit und das übrige Böse ab, so ist dieses doch Abkehr vom Seienden und Hinkehr zu dem an sich Nichtigen und den Trugbildern, deren Grund der Stoff ist[160]): er ist Wesenheit des Bösen, wenn es eine Wesenheit desselben geben könnte; und wollte man sagen, daß in der Form mehr als im Stoffe das Böse bestehe, so ist zu erinnern, daß es nicht in den Formen an sich, sondern nur in den vom Stoffe verderbten seinen Sitz haben könne[161]). Aus dem

157) II, 5. 5. 204, 25 τὸ τοίνυν δυνάμει οὔ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα, jedoch ohne irgendwelche ihm eigenthümliche Kraft III, 6. 7. 116, 13 οὔτε δύναμις· τί γὰρ καὶ ποιεῖ;

158) II, 4, 14 (156). II, 5, 4. 204. III, 6, 7. 216. 17 εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου. VI, 3, 7 (II, 255, 31) σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου κτλ.

159) II, 4, 10. 118, 8, jedoch l. 30 νοεῖ οὐ νοοῦσα. I, 8, 9. (II, 398, 12) διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς.

160) I, 8, 14 (II, 401, 13) αἴτιον ἡ ὕλη τῆς ἀσθενείας. vgl. c. 8. I, 6, 5. 6, 29. — I, 8, 3. 4. vgl. c. 8. 10—13. II, 4, 16. 125.

161) I, 8, 3 (II, 391, 6) κακοῦ δὲ οὐσία, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι. — ib. c. 8. 396, 24 εἶτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη οὐ ταὐτά ἐστιν,

Stoffe als dem ersten Bösen geht das zweite, die Verkörperung, hervor, und aus dieser das Böse der an sich reinen Seele, durch Hinwendung zu den Scheinbildern[162]). Je nach dem Grade, in welchem die Seele vom Guten, d. h. von ihrer ursprünglichen Natur und Bestimmung sich abwendet, verfällt sie dem Bösen[163]). Sein Gebiet ist die sterbliche Natur und ihr Bereich; und doch vermag man auch hier schon, in unsrem irdischen Dasein, sich ihm zu entziehn, es zu überwinden[164]). Dennoch muß man gestehn, daß wie die Materie, trotz ihrer Wesenlosigkeit, eine nothwendige Bestimmtheit ist, so auch das Böse als der gerade Gegensatz des Guten; denn hat auch die besondere (konkrete) Wesenheit keinen Gegensatz, so doch die allgemeine Wesenheit den der Nichtwesenheit[165]). Damit soll, wie wir sehn werden, die Zurechnung des Bösen keineswegs aufgehoben werden. Aber weder Stoff noch das Böse kann irgendwie rein für sich vorkommen. Nichts ist ohne Theilnahme an der Seele; sie muß ihrer Naturbestimmtheit nach, wenn auch ihre schönere Aufgabe sie zum Intelligibelen zieht, an der Sinnenwelt Theil nehmen, ihre Kräfte und ihr vom Stoffe verdunkeltes Licht dem Stoffe mittheilen, obgleich sie nimmer mit dem Stoffe zu einer Einheit zusammenwachsen kann[166]). Durch

---

ἅπερ ἂν ἦν, εἰ ἐφ' ἑαυτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἔνυλοι φθαρέντες ἐν ὕλῃ κτλ.

162) I, 8, 8. 397, 18 ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δὲ ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν. vgl. c. 13 u. II, 4, 16. 125.

163) I, 8, 5. 392, 16 ἢ οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγον τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν. l. 24 ἡ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελὴς τὸ κακόν. vgl. c. 12. 13.

164) ib. c. 6.

165) ib. c. 7. 394, 18. vgl. c. 15 u. a. St. b. Zeller 758, 1.

166) I, 8, 14 (II, 402, 6). οὐδέν ἐστιν, ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς κτλ. ib. 401, 31 ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τῷ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τῷ μὴ ἑνωθῆναι τῇ ὕλῃ κτλ. vgl. IV, 8, 7. 68 u. a. St. b. Zeller 795, 1.

ihr Herabsinken (πτῶμα) in den Stoff geht die Ewigkeit des Seienden in die Zeitlichkeit des Werdenden über; jene fällt zwar nicht mit dem starren Stehnbleiben (στάσις) zusammen, sondern findet sich am Seienden, sofern es ein ganzes, erfülltes und stetiges Leben ist, in welchem kein Gewesensein und kein Seinwerden; wogegen dieses solchen Wechsels bedarf, um zu der ihm erreichbaren Vollendung zu gelangen[167]). Die Seele, heißt es in der mythisch gehaltenen Darstellung, indem sie das dort (im Geiste) Geschaute in ein Andres übertragen wollte, setzte ihr in Beharren und Sichselbergleichheit bestehendes geistiges Leben und die entsprechende Bewegung, in ein von Einem zum Andren fortschreitendes (μεταβατική), durch Kontinuität die Einheit anstrebendes um; die Zeit sollte Bild der Ewigkeit werden. Sage man nicht, die Zeiten seien die Bewegungen der Gestirne; diese sind nur das evidente Maß derselben (μέτρον ἐναργές); die Zeit ist nicht geworden durch den Umschwung, sondern nur offenbart worden (δηλωθείς); sie war bevor sie durch die Bewegung gemessen werden konnte. Die Seele mußte sich selber verzeitlichen (ἑαυτὴν ἐχρόνισεν), bevor die Zeit das Gewordene beherrschen konnte[168]). Eingeleitet werden diese Erörterungen durch eine eingehende Kritik der verschiedenen älteren Begriffsbestimmungen der Zeit, an denen Plotin die Zurückführung auf den letzten Grund vermißt[169]), und diesen findet er in der Bestimmtheit der Weltseele aus sich heraus zu wirken und den Stoff, so weit er dazu empfänglich ist, zum Träger der Abbilder der ewigen Ideen oder Gedanken zu machen. Er versucht sich an

---

167) III, 7, 2 (II, 283, 17) οὐχ ἁπλῶς (τῇ στάσει) ταὐτόν, ἀλλὰ τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. c. 3. 284, 11. c. 2. 283, 22. c. 5. 287, 1. 17. c. 6 pr. — c. 11 pr. — ib. c. 6. 288. 32.

168) III, 7, 11 sqq. vgl. IV, 4, 15 (150). II, 9, 8 (II, 43, 16) εἶναι γὰρ αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ) ἐνέργειαν ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο. ἔδει οὖν εἶναί τι μετ' αὐτό. vgl. III, 2, 2 (II, 320). IV, 3, 10. 246, 23.

169) III, 7, 7—10.

der, wenn nicht Erklärung, doch Erörterung des Uebergangs von Ewigkeit zur Zeitlichkeit, von dem rein geistigen Leben zur Welt der Veränderungen und muß eine nicht weiter zurückzuführende Vorherbestimmtheit des Stoffes wie der Zeit anerkennen; das Aussichherauswirken der Seele war ja selber schon eine Folge jener nothwendigen Vorherbestimmtheit, wie oft genug hervorgehoben und daher die Harmonie in unsrer Welt auf Zusammenwirken des Geistes und der Nothwendigkeit zurückgeführt wird[170]. Die Nothwendigkeit konnte durch die Annahme, daß jede Kraft wirken und ihre Wirkung weniger vollkommen als die Ursache sein müsse, nur leicht verschleiert werden. Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen daß Plotin das große Problem bestimmter und deutlicher gefaßt hat als seine Vorgänger. Ohngleich weniger geht er in Untersuchungen über Bewegung und Raum ein; die Begriffsbestimmung jener war schon in der Unterscheidung der zwiefachen Energie, der sich stets gleichbleibenden und der im Wechsel fortschreitenden enthalten; und das räumliche Außereinander, wenn auch nicht aus dem zeitlichen Nacheinander abzuleiten, setzt dasselbe doch voraus und wird unmittelbar auf das Wesen des Stoffes zurückgeführt[171].

11. Mit der Welt der Dinge oder Abbilder ist das Gebiet der Fortzeugungen abgeschlossen; sie vermag nur die in sie eingesenkten geistigen Keime zu entwickeln, nicht Neues ins Dasein zu rufen. Je nachdem sie aber von der Seite ihres stofflichen Inhalts oder von der ihrer verblichenen seelischen und geistigen Bestandtheile aufgefaßt wird, ergeben sich zwei einander entgegengesetzte Anschauungsweisen derselben; während in jener Beziehung ihr Mangel an wahrhaftem Sein hervorgehoben wird[172], muß in dieser

170) III, 2, 2 (II, 322, 1) *διὸ καὶ ἐδεήθη ἁρμονίας συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης.* III, 3, 6 (II, 350, 15).

171) III, 6, 18. 231. 28 *αὐτήν τε (τὴν ὕλην) δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ.*

172) z. B. III, 6, 14. 226, 22 *τὸ δὲ πάντῃ μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται πῶς μὴ μετέχον μετέχει κτλ.*

Beziehung, zunächst im Gegensatz gegen die Weltverachtung gnostischer Sekten, die Harmonie und Schönheit geltend gemacht werden, die sie den ihr zu Lehn verliehenen höheren Elementen verdankt. Ohne dieselben würde sie weder bestehn noch sich bewegen können. Sie ist allerdings nur eine Abspiegelung des Seienden im Nichtseienden, dennoch als Spiegelbild ein Abdruck des ihr zu Grunde liegenden Seienden, welches in sich beharrend, vermittelst der Spiegelung an den verschiedenen Körpern zu erscheinen vermag. Letzteres zu versinnlichen bedient Plotinus sich wohl der vom Licht und dem Schall hergenommenen Gleichnisse; oder er bezeichnet die der Welt der Erscheinungen eingesenkten Begriffe als Keime oder Samen, ohne jedoch den Stoikern zugeben zu können daß die besamenden Begriffe als wirkende Naturkräfte zu fassen seien. So fern die einige Weltseele Grund alles Seienden in der Welt der Erscheinungen sei, schließt er, müsse auch Alles in ihr beseelt, d. h. belebt sein und durchgängiger Einklang unter ihren Theilen statt finden; und diesen Einklang bezeichnet er als durchgängige durch sie hindurchgehende Sympathie, nicht in Voraussetzung allseitiger Wirkung und Gegenwirkung unter ihnen, sondern in Beziehung auf ihren gemeinsamen geistigen oder seelischen Ursprung. Er mußte in seiner ins Einzelne durchgeführten Nachweisung der Harmonie und Vollkommenheit der Welt der Erscheinungen nicht selten mit den Stoikern zusammentreffen, aber immer blieb ihm die Welt der Erscheinungen nur das abgeschwächte Spiegelbild von der Herrlichkeit der geistigen, wahrhaft realen Welt; jene war ihm nicht, wie den Stoikern, die unmittelbare Entwickelung eines einigen, zugleich Stoff und Geist in sich begreifenden Urwesens.

Die Ueberzeugung von der Harmonie und Vollkommenheit der Welt konnte ohne Vorsehungsglauben nicht bestehn und dieser nach plotinischer Grundanschauung doch auch nicht so gefaßt werden, als läge der Vorsehung Ueberlegung nach Zweckbegriffen zu Grunde; soll ja dem obersten Princip überhaupt kein Denken, dem Geiste und selbst der Weltseele kein vermittelndes beigelegt werden. Aber eben so wenig konnte dem Plotin der Begriff der Vorsehung aufgehn in den der nothwendigen Abfolge natürlicher Ursachen und

Wirkungen; er ist vielmehr in den schönen hierher gehörigen Abhandlungen (III, 2. 3) zu zeigen bestrebt, wie was uns als Unvollkommenheit und Uebel erscheine, aus der inneren Zusammengehörigkeit der zu Grunde liegenden Begriffe oder Ideen zu begreifen sei. In der Art der Durchführung des Begriffs der Vollkommenheit des Weltalls und der daran geknüpften Theorien trifft er hin und wieder mit den Stoikern zusammen, schließt sich jedoch überwiegend platonischer Auffassung an [178]).

12. Plotins Physik und Kosmologie werden beherrscht von der Ueberzeugung der durchgängigen Beseeltheit der Natur; je nachdem die verschiedenen Stufen des weltlichen Daseins der Weltseele näher oder ferner stehn, sind sie vollkommnere oder unvollkommnere Werkzeuge derselben. Am nächsten stehn ihr die himmlischen Körper; ihre Kreisbewegung zeugt von ihrer Nachahmung des Geistes, dessen Beharren sie an demselben Orte festhalten würde, wenn nicht ihre Körperlichkeit sie zu geradliniger Bewegung triebe und so aus der Beharrlichkeit (des Mittelpunktes) und der geradlinigen Richtung die Kreisbewegung hervorginge. Ihr Stoff soll aus dem reinsten Lichte bestehn und dieses wie die Vorzüglichkeit ihrer Seele, Unvergänglichkeit ihnen sichern. So werden sie denn sichtbare Götter, von seeligem, gleichmäßig harmonischem Leben, genannt und ihr Bewußtsein wird als ein intuitives, der Erinnerung und Ueberlegung nicht bedürftiges, und nicht minder die Erde als beseelt bezeichnet. Willkürliche Einwirkung auf die Welt konnte er ihnen daher nicht zugestehn, und physische nur so weit, so weit sie durch ihre Stellung in dem in durchgängiger Sympathie zusammengehaltenen Weltall bedingt werde. In diesem Sinne bestreitet er die Annahmen der damals herrschenden Astrologie, namentlich die den Gestirnen beigemessenen Eingriffe in die Harmonie der Weltordnung. Daß sie aber als hervorragende Glieder dieser Weltordnung, kraft ihres Einflusses auf Kälte und Wärme, und kraft

---

178) Die Belegstellen zu den beiden letzten Absätzen und die weitere Durchführung derselben s. b. Vacherot, I, 484 ff. und vorzüglich b. Zeller S. 767 ff.

ihrer Bestimmung die beseelenden Kräfte in die Welt der Veränderungen überzuleiten, auf die Zustände, die Stimmungen, auf Triebe und Affekte und damit auf die Schicksale, ja selbst die Handlungen der irdischen Wesen einwirkten, will er nicht in Abrede stellen; jedoch die innere Sittlichkeit, die Tugend, kann ihnen nicht unterworfen sein, ist er überzeugt; sie ist keiner Herrschaft unterworfen (ἀδέσποτος). Die Bewegung der Gestirne ist immer nur Mitursache (συνεργός), aber Alles in der Welt so innig verbunden, daß der Kundige wohl im Stande sein könnte in der himmlischen Schrift der Gestirne vorschauend die Ereignisse zu lesen. Plotinus gibt also der damals herrschenden Astrologie nur so weit nach, so weit sie mit seiner Grundüberzeugung von der durchgängigen Wechselbeziehung, in welcher All und Jedes im Weltall mit einander stehe, übereinstimmte. Mehr ließ er in seiner Dämonologie von den Zeitvorstellungen sich beeinflussen. Zwar Dämonen als Mittelwesen zwischen der rein geistigen und der Sinnenwelt, zwischen den göttlichen und menschlichen Wesen anzunehmen, war im Einklang mit seiner Ueberzeugung von der lückenlosen Kontinuität des rein geistigen und weltlichen Daseins; und ebenso wenn er ihnen einerseits Ewigkeit und Schauung des Uebersinnlichen, andrerseits Verkörperung und Affekte beilegte. In der weiteren Ausführung aber über ihre Feuer oder Luftleiber, über ihre Sinnesempfindungen und Erinnerungen, über ihr Sprachvermögen, zeigt sich seine Abhängigkeit von dem damaligen Zeitgeiste, welchem die Unterscheidung zwischen den Gebieten der Forschung und der Dichtung abhanden gekommen war. Der Sphäre der Dämonen sollen auch Eros und die Eroten angehören, die einerseits auf Energien und Beschaffenheiten der Seelen zurückgeführt werden, in denen sie wirkten, mit Unterscheidung verschiedener Grade ihres Werthes und ihrer Macht, andrerseits zu dem großen Eros sich verhalten sollen wie die Einzelseelen zur Weltseele, so daß ihnen wiederum eine von den Seelen gesonderte Realität beigemessen wird.

Bei dieser Richtung konnten auch seine Untersuchungen über die Bewegung (II, 2) des Himmels, über die gegenseitige Durchdringung der Körper (II, 7) und über die optischen Erscheinungen

(II, 8) zu keinen wissenschaftlichen Ergebnissen gelangen. Eben so wenig wissenschaftlichen Werth hat was er über die Beschaffenheit der Erdseele, ihre Wahrnehmung des Sinnlichen ohne Sinnenwerkzeuge, über die verschiedenen Stufen ihrer Wirksamkeit in den Pflanzen- und Thierseelen, und über die verschiedenen Arten der körperlichen Wesenheiten sich ausgedacht hat[174]). Der leitende Faden seiner Weltanschauung, die Zurückführung der Erscheinungen auf seelische und geistige Kräfte und Wesenheiten, durchzieht freilich auch seine Phantasiegebilde; aber durch unbefangen sorgfältige Auffassung des in den Erscheinungen Gegebenen sichere Anknüpfungspunkte au jenen höheren Grund zu gewinnen, kann ihm nicht gelingen.

13. Anders verhält sichs mit der Anwendung seiner Grundvoraussetzung auf den Bereich des innern Bewußtseins. Zwar auch hier muß er in der näheren Bestimmung der Annahme rein geistiger Präexistenz der Seele und ihres Uebergangs in die Sinnenwelt, über die Grenzen des Wißbaren hinausgehn, aber doch auf Begriffe und Verhältnisse sein Augenmerk richten, die dem Gemeingebiete der Forschung angehören. Schon die Schilderung jener rein geistigen Präexistenz beruht auf dem Versuche den Begriff des geistigen Lebens in seiner Ablösung von aller Bedingtheit durch die sinnliche Wahrnehmung und die davon abhängigen Funktionen des Gedächtnisses und der Reflexion zu fassen[175]). Da ergeben sich ihm von neuem Bestimmungen, die mit den vorher erörterten vom unbedingten Wissen übereinstimmen; die Erkenntniß solcher Geister muß durchaus anschaulich sein; in sich selber sollen sie den Weltgeist und in ihm alle Wesenheit und das Gute schauen[176]). Die

---

174) Die weitere Ausführung und die Belegstellen s. bei Ritter 603 ff. Vacherot I, 481 ff. und Zeller 773 ff.

175) IV, 4, 1. 269, 21. ib. c. 2 sqq. c. 11. 269. III, 7, 11 (II, 296), IV, 3, 18. 253, 28 *εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὖσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν καὶ ἐνέργειαν ἑστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὖσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι. οὐδὲ δὴ φωναῖς, οἶμαι, χρῆσθαι νομιστέον.*'

176) IV, 4, 2. 271, 17 *καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμε-*

Vorstellung vom Uebergang derselben in die Sinnenwelt führt auf Fragen nach Zweck und Bestimmung der irdischen Existenz und zu einem Versuche den Begriff der Naturbestimmtheit mit dem freier Selbstbestimmung auszugleichen. In ersterer Beziehung wird nicht nur die Bestimmung der Seele die Sinnenwelt zu beleben, und die tröstliche Aussicht auf Rückkehr in das Reich der Geister hervorgehoben, sondern zugleich geltend gemacht daß durch die Erfahrung des Bösen (und der Uebel) die Erkenntniß des Guten deutlicher werde[177]), also der Aufenthalt in der Sinnenwelt zur Entwickelung der innersten Geisteskraft beitrage; und eine solche Erhöhung der Kraft setzt nicht voraus daß die Seele bei ihrer Rückkehr ins Geisterreich Erinnerungen an Zustände des irdischen Lebens mit hinübernehme, wie Plotin sie entschieden in Abrede stellt, sondern nur daß die Idee des Guten an Anschaulichkeit und Bestimmtheit gewinne und auf die Weise ein Band geschlungen werde zwischen dem Jetzt und dem Jenseits. Aehnlich hat Aristoteles, meiner Ueberzeugung nach (I, 519 f.), das Verhältniß unsres gegenwärtigen Lebens, d. h. der in ihm sich entwickelnden Energie, zu der entkörperten Fortdauer sich gedacht. Sinnreich, wenngleich natürlich nur bildlich, stellt Plotin den Uebergang der Seele in die Sinnenwelt so vor: sie wolle (in Ablösung von dem höheren Gebiete des Intelligibelen) mit sich sein, erzeuge auf die Weise ihr eignes Bild und werde dann von diesem, des wahren Seins entbehrenden, angezogen, gestalte es und freue sich seiner. Nach einer andren Vorstellungsweise sollen die Seelen durch den Himmel hindurchgehn, bevor sie zu der Sinnenwelt gelangen[178]). In der zweiten Beziehung ver-

---

τάβλητον καὶ αὐτή. καὶ γὰρ αὐτή ἐστιν ἃ ἐστιν . . εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη κτλ.

177) IV, 8, 7. ib. 68, 29 γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα κτλ. vgl. o. 8.

178) III, 9, 2. 128, 4 πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὂν κτλ. IV, 8, 4. 65, 3 μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν . . ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ αὐτῶν ἑκάστη. V, 1, 1. 95, 4 ἡ τόλμα . . τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι. — IV, 3, 17. 13. 249. IV, 8, 5. 66.

sucht er zu zeigen daß zwar das Herabsinken der Seelen nach Naturnothwendigkeit oder nach dem Willen Gottes erfolge, jedoch zugleich nach innerem Triebe derselben, nach dem Triebe des in oder für sich sein Wollens, dem Grunde des Bösen (ἡ τόλμα) ([178]), also der Ich- oder Selbheit, der Abkehr von der unbedingten Einheit und von der dadurch bedingten harmonischen Zusammengehörigkeit alles Seienden; ferner daß Freiwilliges und Unfreiwilliges hier zusammenfalle, da unfreiwillig jeder Uebergang zu dem Schlimmern sei und doch die eigne Bewegung dazu führe, jedoch eine Bewegung, die wiederum mit der Natur der Seele zusammenfalle. Wenn aber auch die Entscheidung der Seele auf göttliche Satzung zurückgeführt wird[179]), so ist Plotin doch weit entfernt der stoischen Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit sich anzuschließen, eben weil seine Welt eine Welt sich aus und durch sich entwickelnder, wenngleich durch die oberste Einheit gelenkter und zusammengehaltener Einzelwesen, nicht ein Inbegriff von Außen bewegter Theile, auch nicht Entwickelung ein und derselben Kraft und Stoff in sich tragenden Wesenheit ist[180]). Eher möchte er dem leibnitzischen Determinismus sich angenähert haben. Jedoch auch hier zeigt er, wie häufiger, mehr Einsicht in die Schwierigkeiten des Problems als Anbahnung glücklicher Lösung.

Ist das Erdenleben nur eine Pilgerschaft, eine Verpuppung

---

179) IV, 8, 5. ib. p. 66, 14 οὐδ' ὅλως (διαφωνεῖ) τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ. πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὰ χείρω, ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην. IV, 3, 13. 249, 23 ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν κτλ. vgl. c. 12 extr. c. 15 pr. IV, 8, 5. 66, 29 ὃ δὴ θεσμῷ θείῳ γιγνόμενον διὰ τοῦ τῆς κρίσεως ὀνόματος δηλοῦται p. 67, 2 ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσεως ὡδὶ ἔρχεται.

180) III, 1, 4. 38, 14 εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἓν ἔσται τὸ πᾶν ποιοῦν καὶ πάσχον, . . οἱ δὴ ἀληθὲς κατ' αἰτίας τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ' ἓν ἔσται τὰ πάντα· ὥστε οὔτε ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον κτλ. vgl. c. 5.

des Geistes, so mußte Plotinus versuchen zu bestimmen, wie dieser in jenem sich wirksam erweise, und wie er zu den Thätigkeiten sich verhalte, welche das sinnliche Dasein bedingen. Wir sind auch jetzt noch nicht abgeschnitten von der Geisterwelt, sagt er, sondern jenem (geistigen) Menschen ist ein andrer Mensch hinzugekommen, hat sich uns umgelegt; von ihm gehen die Wandlungen (τροπαί) und der Aufruhr (θόρυβος) aus, in welchem wir leben[181]. Wer aber sind wir selber? fragt er (VI, 4, 14). Ein Doppelwesen, antwortet er; — dem Körper nach ein belebtes Wesen, der wahre Mensch ein andrer; er bleibt untheilbar, theilbar wird er nur an den Körpern[182]. Was aber ist das Ich in unsrem Sinnenleben? Es muß im Stande sein in diesem zu wirken und der höheren Sphäre des rein Geistigen sich hinzugeben, also in der Mitte von beiden sich finden. Es ergibt sich daher eine Dreitheilung, die wenn auch nicht alle Schwierigkeiten zu lösen im Stande, doch auch Solchen wiederholt sich empfohlen hat, die von den Voraussetzungen Plotins nicht ausgingen. Die mittlere Seele (τὸ μέσον) vermag das Höhere des Geistes und des Seienden in sich walten zu lassen, oder auch dem Zuge des Niederen, der Sinnlichkeit, sich zu überlassen; während der wahre Mensch, die himmlische Seele, im Intelligibelen weilt, unberührt von der Sinnlichkeit, jedoch die niedere Seele an sich befestigt hält, wie Plotinus es bildlich ausdrückt, und lenkt das vermittelnde Denken (λογίζεσθαι) (ihm seine Normen vorschreibend), so daß dieses in ihm begriffen ist[183].

---

181) VI, 4, 14. 178, 7 sqq. I, 1, 9 (II, 427, 28).

182) I, 1, 10 (II, 428, 8). c. 7. 426, 1. c. 12. 429, 4 u. andersw. — IV, 8, 19. 254.

183) II, 9, 2 (II, 85). V, 3, 3, ib. (II, 355, 17) αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς . . . τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, . . χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. VI, 7, 6 (II, 108, 28) ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος . . . ἐλλάμπει τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ. V, 1, 10 wird diese Dreiheit der kosmischen Dreiheit verglichen und p. 106, 29 hinzugefügt: νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων.

Die obere Seele oder der Geist kann in seinem rein anschaulichen Denken von keinen leidentlichen Zuständen berührt werden; jedoch auch nicht die untere Seele als immaterielle Form; die Bewegungen sollen zwar von ihr ausgehn, ohne daß sie jedoch selber afficirt würde[184]). Was aber ist das Leidende und wie wird die Seele dessen inne und wirkt darauf? Auch der Stoff als solcher, unkörperlich und nicht seiend, kann nicht leiden; das Leiden setzt entgegengesetzte Vermögen oder Kräfte voraus und findet eben darum nur in der Körperwelt statt. Der Grund der einander entgegengesetzten Kräfte kann freilich nur in den Ideen oder Begriffen sich finden; sie allein sind zeugungsfähig; aber nicht die Ideen selber wirken gegensätzlich auf einander, sondern nur die von ihnen ausgehenden Bilder[185]). Die Seele selber im Besitz der dem ewigen Sein angehörigen Ideen und selber Idee[186]), liegt daher außer dem Bereich des Kampfes innerhalb jener Bilderwelt, nur der Körper gehört dieser an und wird von den Leiden getroffen, die jener Kampf zur Folge hat. Die Seele bereitet aus einem so beschafften Körper und einem ihm mitgetheilten Lichte (dem Lebensprincip) die Natur des lebenden Wesens, dem die sinnliche Wahrnehmung und die übrigen Affektionen des lebenden Wesens ange-

---

VI, 7, 5 (II, 108, 12) *οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκεκραμένην ἔχει τὴν κάτω (ψυχήν) κτλ.*

184) III, 6, 1. 207, 2. c. 3. 210, 5 *ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχὴ ... τὸ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν οὐκέτι πάθος . . . οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις.*

185) ib. c. 6. 7. 216, 7 *καὶ τὸ τῆς ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται. ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος κτλ.* — c. 8 *ὅλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων.* vgl. c. 9. 219, 12 *ταῖς ἐναντίοις ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἡ πεῖσις.* c. 11. 221, 3 *εἶναι τὸ παθεῖν ἐν τῷ συνθέτῳ κτλ.* vgl. c. 12 sqq. — c. 19. 232, 32 *μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος.* c. 14. 226, 19 *τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος.* vgl. c. 15. 228, 4. c. 17. 229, 20 *ἐν προόδῳ φαντάσεως.* 230, 15 *ὡς δοκεῖν ἀπὸ τῆς ἐμφαντάσεως.* c. 18. 230, 30 *τοῦτο δὲ ἕξει ἐμφανταζόμενον.*

186) ib. c. 18. 231, 14.

hören; das der Seele eignende Vermögen wahrzunehmen nimmt nicht die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung selber auf, sondern ergreift nur die ja selber wiederum denkbaren (*νοητά*) sinnlichen, dem lebenden Wesen durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelten Typen und schaut so ohne an jenen Affektionen Theil zu nehmen (*ἀπαθῶς*), (in jenen Typen) die zu Grunde liegenden Ideen[187]. Die Seele also geht nicht selber in den Leib ein, eher könnte man sagen, der Leib sei in der Seele, sondern belebt ihn durch ein von ihr ausgehendes Licht; sie ist in ihm nicht wie der Körper im Raume, oder wie die Eigenschaft in dem zu Grunde liegenden Körper, oder wie das Ganze in den Theilen, oder wie die Form im Stoffe; die Seele wirkt vielmehr die Form im Stoffe[188]. So zeigt Plotinus auch hier volle Einsicht in die Schwierigkeit des zu lösenden Problems und weiß nur Gleichnisse zur Lösung desselben anzuführen, hergenommen vom Feuer und dem Lichte, die ja gleichfalls mit der von ihnen beleuchteten und erwärmten Luft oder dgl. sich nicht mischten; die Seele weilt im Intelligibelen und wirkt nur durch die Nähe ihrer Kraft[189]. (Eben so soll sichs mit der Wirksamkeit der Weltseele verhalten)[190]. Das Vermögen der Einzelseele ist überall und geht da zur Wirksamkeit über wo das dazu erforderliche Organ sich ihr darbietet; daher die Verschiedenheit der Arten sinnlicher Wahrnehmung; der Tastsinn ist durch den ganzen Körper verbreitet, weil der ganze Körper vermittelst der vom Gehirn ausgehenden, zugleich der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung dienstbaren Nerven (?) ein Organ des Tastsinns ist[191]. Wie aber entsteht Empfindung

187) I, 1, 7 (II, 425).

188) vorige Anm. — VI, 4, 16. 180, 12. IV, 3, 20. 255. o. 22. 258, 5.

189) IV, 3, 22. 257, 28. vgl. o. 23. VI, 4, 16. 180, 24 *τὴν δὲ οἷον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ πλεονάκις διδόναι ἑαυτῆς ἅτε πλησίον τῇ δυνάμει οὖσαν κτλ.* vgl. o. 15. 179, 8.

190) I, 1, 8 (II, 426, 25).

191) IV, 3, 23. 258, 15. ib. 259, 3 *πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις· ἐκεῖ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὗ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου.* vgl. o. 3.

und Wahrnehmung? Nicht der Körper als solcher empfindet, sondern die ihm einwohnende Lebenskraft; sie empfindet Schmerz, wenn der Körper des Bildes der Seele gänzlich beraubt ist, Lust, wenn sie eines dem Körper sich anschließenden Seelenbildes inne wird; denn der Körper des Thieres und der Pflanze trägt (im Lebensprincip) einen Schatten der Seele in sich. Uns aber, der eigentlichen Seele, kommt Lust und Unlust zum leiblosen Bewußtsein, in Folge ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Körper[192]); würde sie ja sonst ganz das Leiden empfinden und nicht den einzelnen Theil des Körpers als den Sitz bezeichnen, worin es statt finde. Ebenso verhält sichs mit der sinnlichen Wahrnehmung[193]). Die Seele würde für sich die äußeren Gegenstände nicht wahrnehmen; es bedarf eines Dritten von diesem afficirbaren, und das ist jenes für die Form Empfängliche; die sinnlichen Wahrnehmungen selber sind nicht leidentliche Zustände, sondern Thätigkeiten[194]). Noch weniger läßt sich das Gedächtniß auf leidentliches Bewahren von Eindrücken zurückführen; es ist vielmehr eine Kraft oder ein durch Richtung auf die Ideen zur Thätigkeit zu erweckendes Vermögen, daher um so stärker, je lebhafter und anschaulicher die Ideen sich darstellen, wie beim Kinde, das die wenigen ihm zugänglichen fest ins Auge faßt[195]). Und doch eignet das Gedächtniß

---

192) IV, 4, 19. 286, 27 *εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῴου ἰνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὖ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης καὶ ἀπαγγειλάσης τῷ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. κτλ.* c. 18, 285, 26 *ἡμῖν δὲ ἡ τούτων ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται . . . ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον.*

193) ib. c. 19. 287, 9. — I, 1, 7 (187).

194) IV, 4, 23. 292, 3 *οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. κτλ.* — IV, 6, 1 (II, 185, 8) an dem Gesichtssinn nachgewiesen, c. 2 . . . *καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι, μηδὲ πείσεις, ἀλλ' ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι πεφύκασιν.*

195) IV, 6, 1 . . . *οὐδὲ τὰς μνήμας . . ἐροῦμεν κατοχὰς μα-*

ms, d. h. der an die Zeitform gebundenen Seele; die reine, zeitlose, Alles in Eins zusammenschauende Selbstthätigkeit des Geistes bedarf seiner nicht; an die Stelle desselben tritt die ewige Ordnung [196]). Nichts desto weniger ist das Gedächtniß eine Thätigkeit der Seele als solcher, nicht eine durch den Körper vollzogene Funktion, wie die sinnliche Wahrnehmung oder das Ernährungsvermögen; letzteres und das damit verbundene Begehrungsvermögen findet sich freilich auch nur in beseelten, d. h. belebten Wesen, gehört dem dem Körper am engsten verbundenen Seelentheile an und gelangt durch den höheren Seelentheil zu leiblosem Bewußtsein ([192]), wirkt jedoch nur durch den körperlichen Bestandtheil des Blutes und wird daher auf die Leber zurückgeführt; und ähnlich verhält sichs mit dem Zornmuthe (*θυμός*), welcher im Herzen seinen Sitz haben soll [197]). In der sinnlichen Wahrnehmung ist, wie wir gesehn haben, die körperliche Affektion nur die Unterlage für die Selbstthätigkeit der Seele. Das Gedächtniß dagegen ist auch von solcher Unterlage unabhängig; es hat nur zu thun mit den in der Seele sich bereits findenden Bildern; durch die körperlichen Zustände wird es viel-

---

θημάτων καὶ αἰσθήσεων εἶναι τοῦ τύπου μείναντος ἐν τῇ ψυχῇ, ὃς μηδὲ τὸ πρῶτον ἐγένετο. c. 3. 188, 29 *ἰσχὺς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη . . . τὴν δύναμιν δεῖ οἷον ἐπιστῆσαι καὶ ἑτοιμάσασθαι.* Das ganze Kapitel führt diese dynamische Auffassung des Gedächtnisses scharfsinnig durch.

196) IV, 4, 1. 269, 21 *οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων . . . ἀλλ' ἐστὶν ἕκαστον παρόν.* 270, 10 *τὸ δὲ πρῶτον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὐ χρόνῳ ὂν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξει κτλ.* c. 2. 270, 28 *οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν κτλ.* vgl. c. 3 sqq. IV, 3. 25. 261, 11 und Anm. 152. 175.

197) IV, 3, 26. 263, 24 *ἀλλὰ τὰ μὲν λεκτέον εἰς ψυχὴν λήγειν ὅσα διὰ σώματος, τὰ δὲ ψυχῆς εἶναι μόνης.* — ib. c. 28. 259, 20. c. 28. IV, 4, 20. 285, 23 *ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζώου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ . . περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστι κτλ.* — IV, 3, 28.

mehr gehemmt[198]). Noch weniger ist es vom Begehrungsvermögen abhängig, erinnert sich oft nicht einmal des Begehrten. In gleicher Weise ergibt sich seine Nichtabhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung; müßten ja sonst auch zwei verschiedene Gedächtnisse, eins für diese, ein andres für die Gedanken (*νοήσεις*) vorausgesetzt werden. Auch entspricht keineswegs der Schärfe der Wahrnehmungen oder auch der Gedanken die Schärfe des Gedächtnisses. Das Gedächtniß gehört vielmehr dem Vorstellungsvermögen an, setzt Bilder voraus. Der Gedanke zwar ist einfach, der Begriff aber (*ὁ λόγος*) ihn entfaltend, führt ihn dem Vorstellungsvermögen wie im Spiegel vor; daher wir auch zwar immer denken, ohne aber den Gedanken immer zu ergreifen. So haben beide Seelen, die niedere und die höhere am Gedächtniß Theil; herrscht diese, so fließen die Bilder beider in Einheit zusammen; ist Widerstreit vorhanden, so kommen auch die Bilder jener zu Tage; gleichwie ja auch die Zweiheit der Seelen erst wenn sie mit einander streiten ins Bewußtsein tritt. Je eifriger daher die Seele nach Oben strebt, um so mehr erlöschen die Bilder der Sinnenwelt, und die Erinnerung daran[199]). Auch die ethischen durch Uebung zu erlangenden Tugenden gehören, im Unterschiede von den

---

198) ib. c. 26. 262, 23 . . . *ἡ μὲν αἴσθησις οὕτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἄν, ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἀναγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον ἢ φυλαξάσης ἢ ἀποβαλούσης αὐτόν.* — ib. 264, 3 *τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει.* vgl. zum Folgenden Vacherot I, 555 sqq.

199) ib. 28. 265, 18 *ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἷα, ἀλλ' ὥστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν . . . καὶ τοίνυν ἀπέλαυσε μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ ἔχει ἴχνος τοῦ γενομένου ἐντεῦθεν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διάθεσιν καὶ πάθος.* — c. 29. ib. 266, 22 *ἢ οὐδὲν κωλύει τῷ μνημονεύσοντι τὸ αἴσθημα φάντασμα εἶναι καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλῳ ὄντι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν. κτλ.* — c. 30. 267, 11 *ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν.* — c. 31.

unmittelbar von der Vernunft ausgehenden, jenem Mittelwesen zwischen Körper und Seele an [200]).

So unterscheidet also Plotin zuvörderst Lebens- und Seelenthätigkeiten [201]), nicht als wenn erstere, wie die Ernährung, Fortpflanzung und Begehrung durch einen seelenlosen Körper zu Stande kommen könnten; die Spur (ἴχνος) der Seele wirkt schon in ihnen; sondern um das Bewußtsein den letzteren vorzubehalten. Dann sondert er wieder verschiedene Grade der Seelenthätigkeiten, jenachdem die Lebensthätigkeiten durch die Seele blos zum Bewußtsein erhoben werden, oder diese mit den in ihr erweckten Ideen (Begriffen) selbstthätig verkehrt ([197]); zu jenen gehören, jedoch wohl nach verschiedenen Graden, das Innewerden der Lust- und Unlustempfindungen und der Sinnenfunktionen, zu diesen die Einbildungskraft, das Gedächtniß und das vermittelnde Denken ([198]), deren Zusammengehörigkeit er wiederholt hervorhebt, ohne jedoch die Verschiedenheit dieser Thätigkeiten von einander außer Acht zu lassen [202]). Das vermittelnde Denken oder Schließen ist für die Seelen der Sinnenwelt die Bedingung um zur Einsicht zu gelangen; die reinen Geister bedürfen dessen nicht. Ihm liegt aber eine That des Geistes zu Grunde, auch wenn sie nicht immer zum Bewußtsein gelangt [203]). Also auch diese Thätigkeiten gehören noch der mittleren, an unsre Verkörperung gebundenen Seele an, auf

---

200) I, 1, 10 (II, 428, 10).

201) Anm. 197. vgl. I, 1, 9 (II, 427, 18) *διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια, τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι . . . τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.*

202) IV, 4, 13. 281, 22 *ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρείττων· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τόπου καὶ νοήσεως.*

203) IV, 4, 12. 279, 25 *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν κτλ.* IV, 8, 18. 253, 21 *ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι.* — I, 4, 10 (II, 313, 32) *δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος κτλ.* vgl. c. 9.

der in so fern unser gegenwärtiges Ich, unser Selbstbewußtsein beruht ([183]); sie vermag aber zu dem rein Geistigen (dem *νοῦς*) sich zu erheben, in ihm die Ideen als Normen für unser Erkennen und Handeln, zu schauen, von ihm erleuchtet zu werden, oder auch dem Sinnenleben sich hinzugeben; und auf diesem Vermögen, dem Sitze des Selbstbewußtseins ([182]), beruht die Freiheit der Selbstbestimmung[204]), die Tugend aber auf jener Erhebung zum rein Geistigen, so daß der Ausdruck, die Tugend sei herrenlos[205]), eben nur die Unveräußerlichkeit des Vermögens zu jener Erhebung aussprechen soll. Heißt es dann weiter, alles Böse sei unfreiwillig und dennoch dem der es thut zuzurechnen[206]), so wird damit hervorgehoben daß es nicht geschehn könne, wenn die Seele zu völliger Selbstbestimmung und damit zur Erhebung ins Gebiet des Intelligibelen gelange; der Mangel dieser Erhebung sei als Schuld zuzurechnen, d. h. ein Mangel an der wahren Freiheit, die in der Erhebung zu jenem höheren Gebiete bestehe. Ich kann hierin keinen Widerspruch sehn, sondern nur Anbahnung eines Weges zur Lösung des Problems von der Freiheit durch Unterscheidung der zwei großen Sphären, für deren je eine wir uns in unsren Wollungen durchgängig bestimmen. Doch wird ferner behauptet, die Freiheit, obgleich herrenlos, sei mit ihren Werken in die Weltordnung verwebt, da auch was hier geschieht (*τὰ τῇδε*) von dem Göttlicheren im All abhängig sei[207]). Hier trifft Plotin mit dem fa-

---

204) II, 9, 2. vgl. Anm. 183.

205) ob. S. 355 u. Anm. 207.

206) I, 8, 5 (II, 393, 9) *ἃ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ* (*κακά*), *κατέχειν οὐχ ἑκόντας κτλ.* III, 1, 9. 43, 15 *λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ* (*ἡ ψυχή*), *ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον κτλ.* vgl. c. 10. III, 2, 10 (II, 331, 28). VI, 8, 3 (II, 149, 29).

207) IV, 4, 39. 318, 19 *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει κτλ.* Im Folgenden habe ich im Texte mich von den plotinischen Worten entfernt, aber, wie ich hoffe, den Sinn festgehalten. vgl. III, 2, 17 (II, 339). Den stoischen Fatalismus bekämpft Plotin häufiger, namentlich III, 1, 4. 37, 29 (Anm. 180).

talistischen Determinismus der Stoiker, den er aufs entschiedenste zurückweist, zusammen, entfernt sich aber sogleich von ihm durch die nähere Bestimmung, daß die Weltordnung nicht auf besamende, physisch auf und nach einander wirkende, sondern auf begriffliche von der Zeitfolge unabhängige harmonische Verhältnisse zurückgeführt werden müsse[207]). Sein Determinismus ist kein von der Voraussetzung eines nothwendigen physischen Ineinandergreifens von Ursachen und Wirkungen, sondern ein von der Ueberzeugung abhängiger, daß das Reich der Geister in durchgängigem harmonischem, durch die göttliche oberste Einheit bedingtem Einklang stehe und von ihm wiederum die Welt der Erscheinungen abhängig sei. Aber die einzelnen Geister sollen selbstthätig sich aus und durch sich selber entwickeln, daher auch ihr Herabsinken in die Sinnenwelt einerseits auf freie Selbstbestimmung, andrerseits auf die Bestimmtheit ihrer Natur und göttliche Fügung zurückgeführt wird[208]). Plotin verhält sich ähnlich zu den Stoikern wie Leibnitz zu den Spinozisten; beide setzen einem mit eiserner Nothwendigkeit Veränderungen wie Einzelwesen erzeugenden und verschlingenden Naturreiche ein Reich individueller selbstthätiger, wenngleich vom obersten Princip abhängiger Geister entgegen.

14. Hat der Mensch ursprünglich der reinen Geisterwelt angehört und wirkt in seiner Seele noch fortwährend der unzeitliche Geist, so kann die Unsterblichkeit derselben nicht zweifelhaft sein, und Plotinus konnte in seiner Abhandlung von der Unsterblichkeit der Seele (IV, 7), einer seiner frühesten, sich begnügen die platonische Beweisführung für dieselbe in Einklang mit den ihm eigenthümlichen Ueberzeugungen zu setzen, ohne im Wesentlichen von ihr sich zu entfernen. In selbständiger Weise widerlegt er zuerst die verschiedenen Versuche die Seele als Lebensprincip auf theilbare körperliche Bestandtheile, oder auf Atome (c. 2. 3), oder stoisch auf den Hauch und intelligibeles Feuer (πῦρ νοερόν, c. 4), oder auf Wollungen oder Verhältnisse (προαιρέσεις, λόγοι, c. 5) zurückzuführen, und hebt gegen alle materialistischen Theorien die Nothwendigkeit

208) vgl. Anm. 178 f.

hervor, der sinnlichen Wahrnehmung und noch entschiedener dem Denken und sittlichen Handeln eine zu Grunde liegende untheilbare Einheit vorauszusetzen und zeigt daß diese weder in einer Harmonie der organischen Funktionen noch in der peripatetischen Entelechie sich finden könne (c. 6—8), vielmehr nur in einer an sich seienden ewigen Wesenheit (c. 9). In einer andren Stelle beweist er aus der Natur des Stoffes daß in ihm nicht das Seiende und der Grund selbst nur der sinnlichen Wahrnehmung sich finden könne[209]). Dann wird nach der Voraussetzung, die Natur jeglichen Dinges oder Wesens müsse aus dem reinen Sein desselben erkannt werden[210]), gezeigt daß die Seele so weit sie über die Gemeinschaft mit dem Körper sich erhebe, der göttlichen und ewigen Natur verwandt sei (*συγγενής*), mit Anlehnung an die platonische Ideenlehre (c. 10). Damit ist denn ihre Unsterblichkeit entschieden (c. 11. 12). Die Fragen, wie sie sich verkörpern und wie sichs mit den Lebensprincipen der Thiere verhalte, die er ja gleichfalls auf die Weltseele zurückführte, werden hier nur kurz berührt (13. 14), und ebenso zum Schluß der Glaube an die Fortdauer und Fortwirkung der Geister verstorbener Menschen (c. 15, *ἐκ τῆς ἱστορίας*). Das wahre Erwachen ist ihm die wahre Auferstehung vom Körper, nicht mit dem Körper[211]), wohl aber soll sie, wenn zur Wiedererhebung ins Gebiet des Uebersinnlichen noch nicht gereinigt genug, von neuem sich verkörpern, und zwar nach Maßgabe des aus ihrer Beschaffenheit hervorgehenden inneren Zuges. So soll die vom thierischen Triebe beherrschte Seele, je nach der besonderen Bestimmtheit derselben, in diesem oder jenem thierischen Leben oder auch als Pflanze in die Sinnenwelt zurückkehren, die bessere mit menschli-

---

209) IV, 6, 5. 215, 22 *ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὠθισμῶν μαρτυρίᾳ καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας κτλ.*

210) IV, 7, 10. 80, 12 *δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα.*

211) III, 6, 6. 215, 29 *ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις* — gegen das christliche Dogma.

chem Leibe und auch wiederum, zunächst nach dem Gesetze der Wiedervergeltung, in diese oder jene Schicht des menschlichen Daseins, die reinere Seele in den Himmel zu diesem oder jenem Gestirn übergehn, die reinste zu der übersinnlichen Heimath zurückkehren[212]). Nur flüchtig berühren wir dieses Mittelgebiet zwischen träumender Dichtung und wachem Denken, welchem letzteren lediglich die sittlichen Beziehungen in der Lehre von der Seelenwanderung angehören. Eben so übergehn wir was Plotin im Vorbeigehn von Zwischenzuständen sagt, die zu qualvoller Bestrafung maßloser Schlechtigkeit dienen sollen[213]). Nur bei völliger Entsinnlichung der Seele und Rückkehr in das Reich der Geister, kann Sonderung des niederen, dann wiederum in die Weltseele aufgehenden Theiles, von dem höheren, dem Geiste, eintreten; bis dahin muß jenes diesem anhängen und an ihm, dem Sinnenwesen, Strafe und Läuterung sich vollziehn; sündigen und der Läuterung bedürftig sein kann ja nur das zusammengesetzte Seelenwesen, nicht der Geist[214]); nur jenem daher auch eine, wenngleich abgeschwächte Erinnerung an das vorangegangene Dasein zukommen, nicht diesem[215]).

---

212) s. das hierher Gehörige bei Zeller 798 ff.

213) s. Zeller 802, 1.

214) I, 1, 12 (II, 429, 4) *ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἓν ἁπλοῦν πάντη ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη. κτλ.* l. 18 *ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος.* Eine solche Sonderung liegt auch dem Mythus vom Herakles zu Grunde, dessen Idol im Hades, er selber unter den Göttern weilen solle (vgl. IV, 3. 27. 264, 17). ib. c. 10. 428, 9 *ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη.* vgl. IV, 7, 14. 33, 16.

215) IV, 3, 25. 260, 30 *περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελθούσαις μνημονεύειν ὑπάρχει, ἢ ταῖς μέν, ταῖς δ' οὔ, καὶ πάντων ἢ τινῶν καὶ εἰ μνημονεύουσιν ἀεὶ ἢ ἐπί τινα χρόνον τὸν ἐγγὺς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως ἄξιον.* Diese Untersuchung zieht

15. Plotinus' Ethik ist so verwebt in sein ganzes Lehrgebäude, daß eine besondere ausführliche Darstellung derselben für ihn ein nur untergeordnetes Interesse haben konnte, zumal er den Verhältnissen unsres gegenwärtigen Lebens nur in dem Maße Werth beilegen konnte, in welchem sie die Entsinnlichung und damit die Rückkehr zur Geisterwelt vorzubereiten geeignet. Doch hat er einer Grundlegung der Ethik zwei Abhandlungen über den Begriff der Glückseligkeit (I, 4 u. 5) gewidmet. Bezeichnend daß die frühere derselben (I, 5) sich darauf beschränkt die Unabhängigkeit der Glückseligkeit von der Zeitdauer nachzuweisen; so hatte denn die spätere den auf die Weise gewonnenen Begriff nur gegen abweichende Annahmen festzustellen. Wir beginnen jedoch mit dieser wenn auch später hinzugefügten Vorhalle. Zur schönen Lebensführung (εὐζωΐα) genügt nicht was uns mit den Thieren oder Pflanzen gemein ist, wie Wohlempfindung (εὐπάθεια) und Vollbringung des geeigneten Werkes. So aber verhält sichs, wenn Lust oder Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) oder naturgemäßes Leben als Endzweck gesetzt wird (I, 4, 1). Soll er in irgend einer Affektion (πάθος) sich finden, so muß zu dem Lustgefühl das Bewußtsein hinzukommen, daß darin das Gute bestehe, und deß werden wir nicht durch den Sinn, sondern durch ein andres höheres Vermögen inne[216]). Sucht man den Endzweck im vernünftigen Leben (λογικὴ ζωή), so setzt man die Vernunft als Mittel (ὑπουργός), nicht als das an sich Anzustrebende (c. 2), d. h. als eine Beschaffenheit, während man das vernünftige Leben als das Subjekt (ὑποκείμενον) betrachtet. Nur dem vollkommen Lebenden kommt Glückseligkeit zu; das vollkommne, d. h. wahrhafte und wirkliche Leben

---

sich, in Verbindung mit der allgemeineren über das Gedächtniß, durch die letzten Kapitel dieses und die fünf ersten des folgenden Buches. Die Ergebnisse derselben lassen sich aus den vorangegangenen Erörterungen (S. 363 ff.) folgern.

216) I, 4, 2 (II, 304, 14) ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἤδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δυνάμεως.

aber gehört der intelligibelen (*νοερᾷ*) Natur an [217]) (c. 3). Er selber, der Glückselige, ist sich das Gute, welches er besitzt, das Jenseitige ist ihm Grund davon [218]), und so kann er nicht durch irgend welche widrige Fügungen an der Glückseligkeit verkürzt werden (c. 4). Jedoch muß das glückselige Leben gewollt werden, und das sind nicht priamische Schicksale. Freilich fügt sich dem Leben der Menschen Widerwärtiges an; suchen wir denn die Glückseligkeit in dem Ganzen der Erlebnisse, nicht in einem Theile (c. 5) [219]). Die (ganze) Glückseligkeit aber besteht in dem Besitz des wahrhaften Guts; dieses ist ein Einiges, nicht eine Mehrheit, und das Leben, worauf der Wille wahrhaft gerichtet ist (*ὁ βουλητὸς ὄντως βίος*); den Uebeln weichen wir nur aus, und das ist nicht ein Gewolltes (*βουλητόν*); eher könnte man sagen gewollt werde eines solchen Ausweichens nicht zu bedürfen. Mag man was, wenn es vorhanden ist, wie Gesundheit, nicht anzieht und die Glückseligkeit nicht vermehrt, sondern nur erstrebt wird, wenn das Gegentheil, wie Krankheit, vorhanden ist, als Nothwendiges, nur nicht als ein Gut bezeichnen; der Endzweck muß unvermindert (*ἀκέραιον*) festgehalten werden, auch wenn solche vermeintliche Lebensgüter fehlen und ihr Gegentheil vorhanden ist (c. 6). Jene begehrt man nicht als erhöhten sie die Glückseligkeit, sondern nur in Bezug auf das Dasein (*πρὸς τὸ εἶναι*), und bestimmten sie die Glückseligkeit, so wäre sie eine jeden Augenblick wechselnde. Oder, sagt man, nur von großen Schicksalen sei Besitz der Glückseligkeit oder ihr Verlust abhängig, was kann da von menschlichen Fügungen für den groß sein, der zu dem über alles Menschliche Erhabenen sich erhoben hat [220])

217) ib. c. 3. 306, 17 *μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι κτλ.* l. 25 *ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει κτλ.*

218) c. 4. 307, 20 *ἢ αὐτὸς αὑτῷ (τὸ ἀγαθόν) ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθὸν αὐτῷ παρὸν ἄλλως.*

219) c. 5. 308, 27 *ἀνθρώποις δὲ προσθήκην τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γενόμενον τὸ εὔδαιμον ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος.*

220) c. 7. 310, 21 *τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν*

und überzeugt ist daß der Tod besser sei als das Leben im Körper. Wir folgen der weiteren Durchführung nicht (c. 7 ff.) und heben nur einige Punkte hervor, in welchen Plotins Anschauungsweise am eigenthümlichsten sich ausspricht. Fragt man, wie sichs mit solchen verhalte, deren Bewußtsein durch Krankheit oder magische Künste verdunkelt werde, so antwortet er, wie sollten sie nicht glücklich bleiben, da ja auch im Schlafe der Edle edel bleibt, und eben so gesund und schön, wer so zu sein nicht wahrnimmt; ist ja die Vernunft und die Weisheit nichts Angethanes (*ἐπακτόν*), sondern besteht in der durch Schlaf oder Unterbrechung des Selbstbewußtseins nicht aufzuhebenden Wesenheit[221]); ihre dem Schlafe nicht unterworfene Kraftthätigkeit wirkt auch dann in ihm, wenn er ihrer nicht inne wird; dazu bleibt sie ihm nicht ganz, sondern nur theilweise verborgen (c. 9). Wie sollte auch der Geist und die auf ihn gerichtete Seele nicht wirken, da ihr Werk aller Wahrnehmung und überhaupt dem Ergreifen (*ἀντίληψις*) vorangeht, und in ihm Denken und Sein zusammenfällt[222]). Ist die Harmonie des Körpers gestört, so denkt der Geist und Verstand (*διάνοια*) ohne Bild und Vorstellungsvermögen; ja, ohne dieses Gefolge (*παρακολουθήσεις*) sind ihre Thätigkeiten reiner und lebendiger; das Leben ist dann nicht eingetaucht in die Wahrnehmung und das Aeußere, sondern ganz in sich selber zusammengedrängt[223]) (c. 10. 11), und die ihm eigenen, nicht der Bewegung und dem Werden unterworfenen Güter trägt er in sich. Stets heiter ist daher

---

μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἁπάντων τούτων; κτλ.

221) c. 9. 313, 14 *εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ.*

222) c. 10. 313, 32 *δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι.*

223) ib. 314, 25 *ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν . . . ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.*

der Edle und seine ruhige und liebliche Stimmung (διάθεσις) durch keins der sogenannten Uebel zu erschüttern, seine Thätigkeit durch keine Fügungen zu hemmen; die höchste Aufgabe (μάθημα), die Anschauung des Guten, ist ihm stets zur Hand, auch in dem Stiere des Phalaris; ein Andres ist was da schmerzt, ein Andres das mit oder in sich Sein, welchem nimmer die Schauung des Guten fehlen wird[224]) (c. 13). Die die Abhandlung beschließenden Betrachtungen über das Verhalten des Weisen in den Widerwärtigkeiten des Lebens (c. 14—16) sind Folgerungen aus dem Bisherigen. Besteht die Glückseligkeit in dem guten (vollkommnen) Leben, mithin im Seienden, so läßt sie sich nicht nach Zeit, sondern nach Ewigkeit ermessen[225]), nicht das Seiende durch das Nichtseiende; nach Zeit gemessen, würde sie nimmer vollkommen sein (I, 5, 1. 2—7). Auch die wahre Lust, die an ungehinderter Kraftthätigkeit, bezieht sich doch immer auf das Gegenwärtige allein, nicht auf Vergangenes (c. 4), und soll die Glückseligkeit durch Uebergang zu größerer Tugend wachsen, so war sie vorher noch nicht vorhanden (c. 6); oder sollte sie durch den in die Gegenwart hinüberreichenden Reichthum an Erinnerungen zunehmen, so könnte doch nur von Erinnerungen an frühere Vernunftthätigkeit oder an früheres Schönes, nicht an früheren Genuß, die Rede sein; und dann wäre vorher Vernunftthätigkeit nicht vorhanden gewesen oder es fände in der Gegenwart Mangel an Schönem statt, der durch Erinnerung an das Vergangene auszufüllen wäre (c. 8. 9). Oder soll endlich die langwährende Glückseligkeit durch die Menge der schönen Handlungen den Vorrang vor der kurz dauernden gewinnen, so ist zu bedenken, daß nicht in den Handlungen die Glückseligkeit besteht und daß nicht die Handlungen durch sich dieselbe gewähren,

---

224) c. 13. 316, 10 ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν ἑαυτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.

225) I, 5, 7 (II, 90, 12) εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθήν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτὴν θετέον ζωήν· αὕτη γὰρ ἀρίστη· οὐκ ἄρα ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ' αἰῶνι.

sondern die Gesinnungen (*διαθέσεις*), aus denen sie hervorgehn; denn die Kraftthätigkeit der Seele und die Glückseligkeit bestehn in der Vernunftthätigkeit (*φρονῆσαι*) und ihrer Wirksamkeit in sich selber[226]).

Und wie gelangen wir zu solcher Ueberwindung aller Uebel, zu dem in sich, d. h. im von ihnen unerreichbaren Geiste leben? durch Reinigung nicht des Geistes selber, der der Reinigung nicht bedarf, sondern des Geistes von Allem, was sich ihm durch Gemeinschaft mit dem Körper befleckend angesetzt hat, mußte Plotinus antworten. Doch unterscheidet er in der hierher gehörigen Abhandlung (I, 2) zwei verschiedene Grade der Erhebung zu jenem Endziel und daher zwei Arten der Tugenden als der dazu erforderlichen Mittel. Die politischen Tugenden sollen, je nach der besonderen Bestimmtheit ihrer vier Richtungen, die Begierden und Affekte begrenzen und ermäßigen und damit uns von falschen Vorstellungen befreien[227]). Schon dadurch wird Verähnlichung Gottes angebahnt, wenngleich solche Tugenden nur der Seele, nicht dem Geiste, geschweige denn der Gottheit, eignen können (c. 3). Ja, an sich ist auch die Seele nicht befleckt, also nicht der Reinigung bedürftig, und Reinigung ist jede Tugend[228]). Die Tugenden sollen reinigend wirken und das Gute zurücklassen; das Gute, nicht das unbedingte, sondern das Gute der Seele, besteht in der Schauung, der Belebung des Bildes des Geschauten und der Annäherung desselben an die Wahrheit (an das wahre Urbild), so daß der Geist der Seele nicht mehr fremdartig (*ἀλλότριος*) ist und

226) ib. c. 10. 91, 30 *ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.*

227) I, 2, 3. 151, 8 *εἴη ἂν ἀγαθὴ (ἡ ψυχή) καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι (τῷ σώματι), ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ· ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν· μήτε ὁμοπαθὴς εἴη· ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν· μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος· ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι· ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι· δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο.* vgl. c. 1. 148, 17.

228) III, 6, 5. 212, 24. 32. I, 1, 6. 8, 1. I, 2, 3. 151, 1.

auf sich selber schaut (c. 4). Durch diese Nähe (γειτόνησις) des Geistes werden die sinnlichen Triebe überwunden (c. 5). Doch unser Sehnen (σπουδή) ist nicht blos frei von Sünde (ἁμαρτία), sondern Gott gleich zu werden. Da erhebt sich die Weisheit zur Anschauung dessen was der Geist durch unmittelbare Berührung (ἐπαφή) besitzt; was in diesem nicht Tugend, sondern ihr Urbild (παράδειγμα) ist, wird in der Seele zur Tugend; die Gerechtigkeit wird zu dem keine Mannichfaltigkeit von Theilen voraussetzenden, das Subjekt auf sich selber beziehenden Selbsthandeln (οἰκειοπραγία), Mäßigung zur inneren Wendung (στροφή) zum Geiste, die Tapferkeit zu der vermittelst der Verähnlichung mit dem über Affekte Erhabenen erreichten Affektlosigkeit (ἀπάθεια) (c. 6). So folgen die Tugenden der Seele einander wie ihre Urbilder im Geiste (c. 7). Die gereinigte Seele soll ganz Idee (εἶδος), Begriff, körperlos, geistig (νοερά) und ganz Gottes werden; denn Gottes wird sie, indem sie selber schön oder gut geworden das Schöne schaut, wie ja das Auge, wäre es nicht sonnenhell, die Sonne nicht zu sehn vermöchte [229]).

16. Mochte Plotin in den Bestimmungen seiner Ethik auch hin und wieder zusammentreffen mit den Stoikern, in der Hauptsache entfernt er sich von ihnen, nicht blos weil er den Begriff nicht gleich ihnen überspannt, die sinnlichen Triebe nicht ausrotten, vielmehr nur ordnen und beschränken will, sondern vorzüglich, weil er den Endzweck ohngleich positiver faßt und anerkennt daß auch unser Sinnenleben uns Mittel gewähre uns ihm anzunäheren. Gleichwie Aristoteles hebt er hervor, daß die Sinne auch zu einer über die Lebensbedürfnisse hinausgehenden Erkenntniß uns führen. An die Stelle des Einklangs mit der Natur setzt er die Hinaufläuterung zu dem ursprünglichen rein geistigen Leben — einen Begriff der der Stoa fehlte — und in der Sinnenwelt will er die Spuren der ihr zu Grunde liegenden, wie sehr auch verdunkelten, ewigen

229) I, 1, 6. 8, 14. — ib. c. 9. 12, 18 οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.

Ideen zur Bestimmtheit des Bewußtseins erheben; das Innewerden derselben soll dem inneren Läuterungsproceß sich förderlich erweisen. Plotin ist lebhaft ergriffen von der Schönheit der Welt; schon seine erste Abhandlung ist der Begriffsbestimmung der Schönheit gewidmet und will das ihren verschiedenen Arten Gemeinsame ermitteln[230]). Die gewöhnliche Erklärung, die Schönheit der Körper bestehe in der Symmetrie ihrer Theile unter einander und im Verhältniß zum Ganzen, kann ihm nicht genügen; das Schöne findet sich ja auch in dem Einfachen, den Farben, dem Sonnenlicht, dem Blitze, dem Golde, den einzelnen Tönen, reicht weit über die sinnliche Wahrnehmung hinaus und in das Gebiet der Handlungen, der Seele, der Tugenden, der Begriffe und Wissenschaften hinüber (I, 6, 1). Was zieht in der Körperwelt gleich bei'm ersten Wurf (βολῇ τῇ πρώτῃ) — in der unmittelbaren Anschauung — die es wahrnehmende Seele als schön an, was stößt sie als häßlich ab? Es zieht sie doch wohl an das Innewerden der Theilnahme an der Idee (μετοχὴ εἴδους) und dem göttlichen Begriff; es stößt sie ab der Mangel derselben, sei es der gänzliche Mangel oder die Nichtbewältigung des Stoffes durch die Idee; und darauf beruht auch die in der Uebereinstimmung der Theile hervortretende Schönheit (c. 2). Die Seele urtheilt, indem sie das Geschaute auf die Idee in ihr zurückführt (συναρμόττουσα) und sich ihrer als eines sicheren Kanons bedient ([188]). So ist die das Dunkel des Stoffes bewältigende Farbe schön durch die Inwesenheit des unkörperlichen Idee seienden Lichts, und das Feuer schön weil es im Vergleich mit den andren Elementen die Stelle der Idee vertritt. So veranlassen auch die verborgenen Harmonieen in den Tönen, welche die erscheinenden hervorrufen, die Seele zum Verständniß des Schönen (c. 3). Auch in der Natur ist der Begriff der Schönheit als Urbild (ἀρχέτυπος) der Schönheit der Körper, aber

---

230) IV, 4, 23. 291, 5 ἔστι γὰρ καὶ παρὰ τὴν χρείαν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἴδησίς τις οὐκ ἄμουσος. — vgl. Ed. Müller's Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 312 ff. und Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin. Göttingen 1864.

schöner dieser Begriff in der Seele, und von ihm auch der in der Natur abhängig [231]). Mit größerer Freude noch und größerem Staunen und Aufschrecken werden von dem Höheren, dem Schönen der Handlungen und Tugenden, ergriffen die es zu schauen vermögen; denn schon berühren sie das Wahrhafte (das Seiende). In noch gesteigerten, fast dithyrambischen Ausdrücken schildert Plotin das Entzücken, mit welchem es geschaut wird (c. 4. 5). Aber auch in seiner Abhandlung vom intelligibelen Schönen (V, 8) geht er von der Schönheit der Sinnenwelt aus, welche nur in den Stoff eingetaucht die Ideen in sich trage, und veranschaulicht an der künstlerischen Thätigkeit, wie das Schönste in ihr die dem Kunstwerke zu Grunde liegende, nie völlig in der Erscheinung verwirklichte Idee sei, die ursprüngliche, das Mannichfaltige erzeugende, nicht es zusammensetzende, Einheit [232]). In der Schönheit wird das wahrhaft Seiende ergriffen [233]); seiner beraubt gibt es nichts Schönes; je deutlicher und reiner das Seiende, d. h. die Idee, erblickt wird, um so höher die Schönheit; und daher steht die geistige Schönheit (τὰ προσωτέρω καλά, c. 4) unvergleichlich höher als die körperliche, nicht blos weil diese den Stoff nimmer völlig zu durchdringen vermag und immer nur an der Schönheit Theil hat, jene an sich schön ist [234]) und in der Schönheit die Natur des Geistigen besteht, sondern auch weil die Seele, befreit von Begierden, in ihr den gottgleichen Geist hervorleuchten sieht [235]). So

231) V, 8, 3 (II, 4, 9). vgl. c. 5 pr.

232) V, 8, 5 (II, 7, 17) ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγένηται, οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἕν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός. vgl. c. 1. 2.

233) V, 8, 9. 12, 21 ποῦ γὰρ ἂν εἴη τὸ καλὸν ἀποστερηθὲν τοῦ εἶναι; κτλ.

234) I, 6, 1. 1, 12 τὰ μὲν γὰρ οὐ παρ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλά, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἡ φύσις. vgl. p. 2, 29. c. 2. 3, 17.

235) ib. c. 5. 7, 28 ψυχὴ μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν. — ib. 6, 19 ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις (ὅταν ἴδητε) . . . τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα.

soll denn das Schöne zu stufenweis fortschreitender Erhebung der Seele, und damit zur Reinigung derselben uns dienen; es soll schon die körperliche Schönheit, die theils den einzelnen Bestandtheilen theils ihrer einheitlichen Verbindung zu Grunde liegende Idee in uns wecken [236]), die höhere geistige, nicht mehr eines sinnlichen Substrats bedürftige Schönheit [237]) in uns selber und auf das Edelste und wahrhaft Seiende, den Geist, uns zurückführen und endlich über ihn hinaus zu dem Grunde alles Seins und aller Schönheit uns erheben [238]). Wir vermissen allerdings bei Plotinus feste begriffliche Bestimmungen der Schönheit, in ihrem Unterschiede vom Seienden und vom Guten; auch das subjektive Vermögen, vermittelst dessen wir ihrer inne werden, findet sich nur angedeutet, als lichtvolle unmittelbar das Schöne ergreifende Phantasie und als eine von den einwohnenden Ideen geleitete Nachprüfung [239]). Er

---

c. 2 extr. *οὕτω δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θεῶν γίγνοντος κοινωνίᾳ.*

236) ib. c. 2. 3, 16.

237) V, 8, 4 (II, 5, 31) *καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ καλῷ.* vgl. I, 6, 9. 12, 27.

238) ib. c. 5. 6, 9 *συλλεξάμενοι αὑτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων.* ib. 7, 28 *αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ.* vgl. c. 8. 10, 18. c. 9. 11, 19. c. 6. 8, 11 *οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο (τὸ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος).* l. 14 *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ . . . ὅλη τοῦ θείου . . ψυχὴ ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλόν ἐστι καλόν . . . ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχὴ . . . ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ.* c. 7. 9, 11 *ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται κτλ.* vgl. l. 27. — c. 8. 10, 311 *φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα κτλ.* vgl. V, 8, 1 (II, 1). c. 5. 7, 23. c. 11. 14, 27.

239) V, 8, 9. 11, 20 *ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινή τις φαντασία σφαίρας ἔχουσα πάντα ἐν αὑτῇ κτλ.* I, 6, 3. 4, 3 *γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή. τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος.* Mit Brennings die erste Stelle außer Acht lassenden Erklärung der zweiten Stelle (a. a. O. S. 16, 1) bin ich nicht einverstanden.

hat die Anfänge einer Philosophie des Schönen und der Kunst, die sich bereits bei Plato und mehr noch bei Aristoteles finden, nicht weiter verfolgt; sein Blick ist ausschließlich auf die durch das Schöne zu vermittelnde Läuterung und Erhebung der Seele gerichtet. Die unmittelbare Beziehung der Liebe zum Schönen aber konnte der Platoniker nicht außer Acht lassen. Schon in jenen Büchern wird sie wiederholt hervorgehoben und dann, mit Anschluß an das platonische Gastmahl, in einer eigenen Abhandlung (III, 5) weiter verfolgt. Entsprechend der Unterscheidung einer sinnlich wahrnehmbaren und einer nur geistig ergreifbaren Schönheit, unterscheidet er auch eine zwiefache Richtung der Liebe, beide auf ein Streben nach dem Schönen, Verwandtschaft mit ihm und begriffloses Verständniß desselben (ἄλογος σύνθεσις) gegründet[240]). Die höhere Liebe wird auf die himmlische Aphrodite, d. h. die göttliche Seele, den reinen Ausfluß des Geistes oder Kronos, und Mutter des stets in Betrachtung des Schönen begriffenen aus jener Betrachtung (ὅρασις) selber geborenen Eros, die zweite Liebe auf die durch das All verbreitete, schon mit dem Stoff in Beziehung stehende Seele und den aus dem Verlangen (ὄρεξις) gezeugten Eros zurückgeführt[241]). Wie aber die Einzelseelen aus der Weltseele stammten, so sollen auch aus der einigen Aphrodite viele andere Aphroditen ausgeflossen sein und in der Welt als Dämonen den Einzelseelen, ja nach der besonderen Bestimmtheit derselben, einwohnen, um sie als Kraftthätigkeiten der Seele zu der Natur des Guten hinauf zu führen. Es folgt die bekannte, von der neuplatonischen Schule viel bewunderte Auslegung des platonischen Mythus[242]).

---

240) III, 5, 1 (II, 375, 20 sqq.). VI, 9, 9. 91. 15 ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος.

241) III, 5, 2. 3. VI, 9, 9. 91, 19 καὶ γάρ ἐστιν ἐκεῖ Ἀφροδίτη οὐρανία· ἐνταῦθα δὲ γίνεται πάνδημος οἷον ἑταιρισθεῖσα.

242) III, 5, 4 (II, 380, 26) οἴεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὅλῳ πολλάς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ' ἔρωτος, ῥυείσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὅλης. — Ib. c. 4 pr. und p. 380, 31. — Ib. c. 5 sqq. vgl. VI, 8, 8. 90.

17. In der Abhandlung über die Dialektik (I, 3. 155) unterscheidet Plotin drei Stufen der allmähligen Läuterung und Erhebung der Seele. Der Musiker, leicht erregbar und leidenschaftlich vom Schönen angezogen, jedoch der eignen (spontanen) Bewegung noch nicht fähig, soll von den sinnlich wahrnehmbaren Tönen, Rhythmen und Formen angezogen, allmählig vom Stofflichen absehend, zu der Schönheit an ihnen und der intelligibelen Harmonie sich erheben; der Erotiker das Bild der Schönheit schon in sich tragen und von der Schönheit des einzelnen Körpers zu dem zu Grunde liegenden allgemeinen Begriff, dann zu der geistigen Schönheit bis zum Geist und dem Seienden übergeleitet werden; der philosophisch gesinnte, ohne der Abstraktion (χώρισις) vom sinnlich Gegebenen zu bedürfen, von der Mathematik zur Dialektik aufsteigen (c. 1—3). Sie soll, enthoben der Täuschung durch das sinnlich Wahrnehmbare, im Intelligibelen sich bewegen und nicht ruhen bis sie das ganze Gebiet desselben ermessen hat und durch Analyse wiederum zu dem Ausgangspunkte gelangt ist (c. 3). Die (evidenten) Ausgangspunkte (ἀρχάς) gewährt ihr der Geist und von ihnen vermag sie durch Zusammensetzung und Theilung (Synthesis und Analysis) zum vollkommnen Geist zu gelangen, der als Vernunftthätigkeit (φρόνησις) auf das Seiende, als Geist (im engeren Sinne) auf das über das Seiende hinaus liegende sich bezieht. Zwar fällt die Dialektik nicht mit der Philosophie zusammen, ist jedoch der vorzüglichere Theil derselben, nicht blos ihr Werkzeug (ὄργανον), da in ihr nicht um abstrakte Sätze (θεωρήματα) und Richtmaße (κανόνες), sondern um Dinge sichs handelt und sie das Seiende zum Substrat (ὕλη) hat. Das Wahre wissend weiß sie was man Vordersatz nennt und überhaupt die Bewegungen der Seele, ohne auf die (formal) logischen Untersuchungen Werth zu legen (c. 5). Die Philosophie erforscht auch die Natur, indem sie von der Dialektik Hülfe entlehnt. Von dieser ausgehend handelt sie ebenso von der Ethik, d. h. von den thätigen Gesinnungen (ἕξεις) und den Uebungen woraus sie hervorgehn, und von ihrem Schlußpunkte, der Vernunftthätigkeit, welcher wiederum die Dialektik und Weisheit, allgemein und stofflos, Alles zur Anwendung Erforderliche entgegenträgt

(c. 6). Nur eine untergeordnete Stelle kann daher Plotin dem praktischen Handeln und den ethischen oder praktischen Tugenden zugestehn; so lange sie die Seele nicht vom Sinnlichen ab zum Jenseitigen führen, sondern nur hienieden im schönen Handeln sich verwirklichen, gehören sie dem Wünschenswerthen (*προηγούμενον*) an, werden nicht durch Einsicht in ihre Nothwendigkeit geleitet. Von Andrem abhängig, sind sie im Zauberkreis desselben begriffen; nur das lediglich auf sich selber Gerichtete ist frei davon, daher die Dialektik; in ihr fällt der Betrachtende mit dem Betrachteten zusammen; er thut was er soll, wirkt sein eignes Leben und Werk; er verrichtet die sogenannten schönen Handlungen als nothwendige das wahrhaft Schöne in sich tragend, thut nur was er als gut weiß, nicht getäuscht noch blos strebend (*διώκων*), sondern im Besitz desselben[243]). Der Zauber wirkt in der Verkettung von Ursache und Wirkung durch die Affekte; nur wer sich ihrer Herrschaft entzogen hat, seine Motive ausschließlich vom Geiste entnimmt, ist jenem Zauberkreise entrückt, handelt wahrhaft frei. Doch ist die Handlung und das Bilden im Ernst wie im Spiel auf Theorie als ihren Zweck gerichtet; denn um des Guten willen handelt man, d. h. um das Gute aus der Handlung zu entnehmen; um jenes zu schauen wendet man sich zur Handlung, macht diese zum Schatten der Theorie, wenn man zu schwach ist sie als solche zu fassen. Dagegen ist das Handeln und Bilden Folge (*παρακολούθημα*) der Theorie, wenn diese vor demselben auf ein Höheres als das

243) VI, 8, 16 (II, 267, 6) *καὶ δὴ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κωλύει ἐνταῦθα τὰς οὕτω πραττούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅσαι μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ' ἐνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργοῦσι, προηγούμενον τοῦτο, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τιθέμεναι.* vgl. ob. Anm. 216. — IV, 4, 43. 317, 25 *πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, ἃ θέλγει αὐτόν.* c. 44. 318, 3 *μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται. κτλ.* vgl. I, 1, 12 (ob. Anm. 214).

Bewirkte gerichtet ist[244]). Dieses Höhere zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben ist denn der Endzweck der Dialektik. Mag immerhin die Wahrnehmung als ein vom Geiste gesendeter Bote bezeichnet (ob. S. 326), oder gar ein dunkler Gedanke (*ἀμυδρὰ νόησις*) genannt, die Einbildungskraft dem Denken nahe gerückt werden, beide führen uns doch nur zur Andeutung und zu schwacher Spur (*ἴχνος*) der der Sinnenwelt zu Grunde liegenden Ideen, welche die in ihrer Verkörperung schlafende Seele erblickt; erst in ihrer Entkörperung gelangt sie zu wahrhaftem Wachen[245]); und dieses beginnt mit dem Denken (*λογίζεσθαι*), d. h. dem Streben der Vernunftthätigkeit, den wahren Begriff und den seienden Geist zu finden. Wir haben schon früher gesehn wie weit Plotin entfernt war das wissenschaftliche (dialektische) Denken gering zu achten. Die Wissenschaft soll ein solches Ganze bilden, in welchem jeder Theil alle übrigen, d. h. das Ganze dem Vermögen nach (*δυνάμει*) in sich begreift, wie ja auch in der Geometrie jeder Satz die ihm vorangegangenen *implicite* in sich enthalte[246]); und eben darum kann die wahre Wissenschaft nicht in (vereinzelten) Theoremen und einer bloßen Anhäufung (*συμφόρησις*) von Prämissen bestehn; ihre Einheit darf nicht aus jenen zusammengesetzt sein, sondern muß vielmehr aus der Einheit in Mannichfaltigkeit sich auflösen[247]). Eben darum aber geht sie aus von der unmittelbaren sich selber bewährenden Gewißheit des Geistes und findet in ihr ihren Abschluß. Mag daher auch das Denken zunächst auf das sinnlich Gegebene sich beziehn, von dem Fürwahrhalten der Seele gelangt es erst durch den Geist zum Innewerden der Nothwendigkeit[248]).

---

244) III, 8, 1. 333, 15. c. 2. c. 3. 335, 30 *ἔστι γὰρ (ἡ ποίησις) ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.* — c. 4. 336, 30. 337, 1. 12.

245) VI, 7, 7 (II, 105, 23). — V, 3, 2 (II, 353, 19) u. andern. — III, 6, 6. 215, 28.

246) IV, 4, 12. 279, 25. — IV, 9, 5. 77, 21 sqq.

247) V, 8, 4 (II, 7, 4). — ib. c. 5. 7, 18 (232).

248) V, 3, 2. 3 (vgl. S. 372 ff.). ib. c. 6 (II, 358, 29) *καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ.* vgl. I, 3, 5. 156.

So weit bewegt Plotin sich auf platonisch-aristotelischem Boden; gleich wie er aber über den Geist hinaus zu einem schlechthin transscendenten Princip gelangt, so kann er sich auch nicht überzeugen das Endziel unsrer Bestrebungen im unmittelbaren Ergreifen des Geistes erreicht zu haben; denn auch in ihm ist immer noch die Zweiheit des Erkennenden und Erkannten (Subjekt und Objekt), nur in dem absoluten Zusammenfallen beider Faktoren ist er überzeugt das Endziel erreichen zu können und dieses wiederum nur in gänzlicher Einigung mit dem Absoluten. Als Mittelstufe dazu scheint er völliges Einswerden mit dem Geiste betrachtet zu haben, in welchem wir über die Erkenntniß des seelischen Denkens hinaus, durch den Geist und zu ihm geworden, uns selber erkennen, nicht mehr als Menschen, sondern als einen gänzlich anders gewordenen, und zu dem oberen besseren Wesen der Seele gezogen, den Geist in seiner Selbsterkenntniß schauen [249]). Doch auf dieser Stufe, obgleich geeinigt mit dem Geiste, so daß sie in ihm zugleich Alles zu schauen vermag, verliert die Seele ihr Selbstbewußtsein (*συναίσθησις*) noch nicht; sie und der Geist ist zugleich Einheit und Zweiheit [250]). Auch diese Zweiheit muß noch aufgehoben, die dem Denken eigenthümliche Doppelseitigkeit und die ihm anhängende Bewegung beseitigt werden, um in unmittelbarem Ergreifen des höchsten Princips zum Endziel zu gelangen; ist jenes ja frei von

249) V, 3, 4 (II, 356, 3) *ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον, κἀκείνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὖ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον κτλ.* l. 22 *ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες κτλ.* vgl. oben S. 328 f. VI, 7, 35 (II, 187, 21) *οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενομένη αὐτὴ (ἡ ψυχή) θεωρεῖ, οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη.* vgl. IV, 4, 2. 271, 2.

250) IV, 4, 2. 271, 23 *ἀλλ' ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο.* vgl. VI, 7 35 (II, 138, 22) u. vorige Anm.

aller Bewegung [250]) und schlechthinnige Einheit. An die Stelle des besonnenen (*ἔμφρων*), sich selber bewußten Insichschauens des Geistes tritt daher eine nicht mehr denkende, sondern liebende Schauung (*νοῦς ἐρῶν*) des Jenseitigen, ein Zusammentreffen mit ihm und Aufnahme desselben (*ἐπιβολή* und *παραδοχή*); die Seele ist dann Geist geworden (*νοωθεῖσα*) und im intelligibelen Raume. Wenn sie Jenen, den Jenseitigen, schaut, vergißt sie alles übrige Geschaute, auch das Denken (*νοεῖν*); sie schaut nicht mehr in der Abfolge; das Schauen fließt mit dem Geschauten zusammen [251]). Auch alle intelligibele Form schwindet der Seele in brünstiger Liebe zur Gottheit; sie muß selber formlos werden, soll die Erfüllung derselben und Erleuchtung durch die erste Natur ungehindert sein [252]). Eben darum kann von dieser kein Wissen, kein Gedanke oder Begriff statt finden, die ja eine Mannichfaltigkeit voraussetzen, sondern nur durch Inwesenheit (*παρουσία*) wird man ihrer inne. Den der schauen will, kann man durch Begriffe anregen, gewissermaßen den Weg zeigend; die Schauung selber ist die That dessen der zu schauen gewollt hat, und die Seele solcher die nicht zur Schauung gelangt sind, hat kein Verständniß für dieselbe (*σύνεσις*) und ihre Herrlichkeit (*ἀγλαΐα*). Es findet nur Auffassen, Berühren und sich Einpassen (*ἐναρμόσαι*) statt. Und doch sehnt sich naturgemäß die Seele mit Gott geeinigt zu werden; wir sehnen uns dem Diesseitigen zu entfliehen, mit Allem was in uns ist Gott zu umfassen; Niemandem ist er außerhalb (*ἔξω*), er ist mit Allen ohne daß sie es wissen [253]). Die Seele empfindet noch Geburtswehen (*ὠδίνει*) auch wenn sie Alles geschaut hat was an derselben (unbedingten) Einheit Theil hat und bleibt unerleuchtet, jenes Got-

---

251) VI, 7, 35 (II, 187, 18. 188, 7). ib. l. 22 *ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ αὐτῆς ὁ νοῦς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται.* vgl. l. 3.

252) ib. c. 34. 136, 10. — VI, 9, 7. 88, 17.

253) VI, 9, 4. 73, 12. — c. 9. 91, 28. — c. 7. 88, 32. vgl. c. 4. 84, 5.

des untheilhaft, hat aber was sie suchte, ihr wahres Endziel, erreicht, wenn sie erleuchtet jenes Licht berührt. Daß jener Gott sei, wird sie dann inne, nicht wie er sei, der unaussprechliche; gleich den Begeisterten und Gottergriffenen, die wissen daß sie von einer höheren Kraft ergriffen sind, ohne zu wissen von welcher[254]. Solches Gesicht ist unaussprechlich (δύσφραστον), weil es in der Anschauung ununterscheidbar mit ihr zusammenfiel, ja nicht einmal Anschauung war, worin das Sehende und Gesehene unterschieden wird; es war eine andre Art des Sehens, eine Ekstase, eine Vereinfachung (ἅπλωσις), Hingabe seiner selber, eine Flucht zu dem Einzigen[255]. Auch das Selbstbewußtsein schwindet mit dem sondernden Denken; ohne die Gottheit in der Erkenntniß zu haben, haben wir sie dennoch; sind wir ja auch dann am einsichtigsten (συνετοί), wenn unser Wissen und unser Ich zusammengefallen ist. Plotin war überzeugt daß unser Bewußtsein das Tiefste ihm zu Grunde liegende nur abspiegele, nicht erzeuge[256]. Es findet im Zustande solcher Verzückung keine Bewegung der Seele statt, ja sie ist nicht mehr Seele, nicht mehr Geist, über beide und über die Tugenden erhaben, ruhig, in einsamen Beharren (ἐν ἐρήμῳ καταστάσει) in ihrer unerschütterlichen Wesenheit[257]. Dieser höchsten Anschauung können wir nur theilhaft werden, wenn wir uns in unser Inneres zurückziehn, nicht zu irgend einem Aeußeren uns neigen und unsrer selber vergessen; doch darf man ihr nicht nachjagen, muß sie ruhig erwarten bis sie erscheint, nur durch die innere Sammlung zum Schauen vorbereitet[258]. Dieses höchste

254) V, 3, 17 (II, 373, 31 sqq.) — V, 5, 6 (II, 24, 19). — V, 3, 14. 370, 8 sqq.

255) VI, 9, 10. 92, 32. ib. c. 10. p. 93, 3. V, 8, 11 (II, 14, 19). VI, 7, 34 (II, 136, 20). c. 35. 138, 22. — VI, 9, 11. 94, 1.

256) V, 3, 14. 370, 11. — V, 8, 11. 15, 17. — IV, 4, 4. 272, 18 ἔχει ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἰδείη . . . ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει. vgl. I, 4, 9 sqq. ob. Anm. 221 ff.

257) VI, 7, 35 (II, 138, 32). VI, 9, 11. 93, 18. V, 5, 8. 27, 5.

258) VI, 7, 34 sq. ob. Anm. 249. 251. VI, 9, 7. 88, 20. c. 11. 94, 18. vgl. V, 5, 7 (II, 26, 5). V, 3, 17. — V, 5, 8 (II, 26, 15).

Licht und die dasselbe begleitende unaussprechliche Seligkeit kommt und wird geschaut wie nicht gekommen; auch im Geiste vermag es nicht zu beharren und die Seele schrickt zurück vor dem Form- und Gestaltlosen desselben; dennoch verschwindet es nimmer gänzlich: auch kann wohl eine Kontinuität der Schauung statt finden, wenn der Körper der Seele durchaus keine Störung bringt [259]).

Man darf nicht fragen, was durch die höchste Anschauung bezweckt werde; als der höchste erreichbare Zustand der Seele und des Geistes ist sie unbedingter Selbstzweck. Was oder Wie fragt sich jedoch, soll sie, flüchtig vorübergehend und ohne Bestimmtheit der Erinnerungen zurückzulassen, in uns wirken, und warum legt Plotinus in Abhandlungen sehr verschiedener Zeiten so großes Gewicht darauf? das sie begleitende Gefühl überschwänglicher Befriedigung konnte den unbedingten Werth derselben ohnmöglich bestimmen. Zunächst ist der Begriff wohl als Abschluß seiner Erkenntnißlehre zu betrachten. Soll die Erkenntniß selbst des kosmischen Geistes immer noch zwiespältig und in so fern bedingt sein und ihre Realität abhängig von dem unbedingt Einen oder Guten, so muß ihm das Vermögen eignen in dieser seiner Abhängigkeit von demselben es unmittelbar zu ergreifen; es muß einswerdende Anschauung an die Stelle des in zwei Faktoren aus einander gehenden Denkens treten. Vermag nun das kreatürliche Denken der Seele fort und fort sich zum Geiste zu erheben und nur indem sichs dazu erhebt, zur Wahrheit zu gelangen, so wird ihm die wenn auch noch so sehr abgeschwächte und nur sporadisch sich verwirklichende Fähigkeit einwohnen den letzten Grund alles Seins und aller Erkenntniß unmittelbar zu ergreifen. Und sind solche Momente der Erhebung und Erleuchtung nicht zugleich eine Gewährleistung für die Realität der auf Schlußfolgerungen beruhenden Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ein über alles Endliche hinausreichendes oberstes transscendentes Princip vorauszusetzen? Daß Plotin so dafür gehalten, scheint aus der Verbindung sich zu

---

259) V, 5, 8. 26, 30. — VI, 9, 3. 81, 19. — c. 10. 92, 21. c. 11. 94, 26.

ergeben, in welcher er seine Aeußerungen über die Anschauung der göttlichen Wesenheit zu der Begriffsbestimmung derselben und der Beweisführung zu setzen pflegt. Sollen aber die vereinzelten Momente solcher Anschauung ohne alle Einwirkung auf unser besonnenes Selbstbewußtsein bleiben? Durch Rückerinnerung an das in der Ekstase Geschaute vermögen sie freilich nicht zu wirken; welche Bestimmtheiten hätten davon aufgefaßt und dem Gedächtniß überliefert werden können? Aber das Bewußtsein solcher Anschauung fähig zu sein, soll ja zum Motiv werden, uns von der Außenwelt und der Ichheit zurückzuziehn, um für jene empfänglich zu werden. Auch Nachwirkung setzt Plotin voraus; aus der Anschauung herausfallend, sagt er, erwecke die Seele die Tugend in sich, und von ihr sich ganz geschmückt sehend, werde sie durch Tugend zum Geiste und durch Weisheit zu dem Gotte erhoben. Ist er nicht auch immer um uns? und wäre er es nicht, würde da nicht unsre gänzliche Auflösung und Nichtsein erfolgen? Richten wir unsren Blick auch nicht immer auf ihn, so tritt doch das Endziel und völliger Frieden ein (ἀνάπαυλα), sobald wir zu ihm aufschauen. Ja, Plotin nimmt auch die Möglichkeit der Kontinuität der Anschauung an[260]. So war er auf dem Wege zum Begriff eines der Tiefe unsrer Seele eignenden, immer von neuem zu erweckenden und unsre Thätigkeiten leitenden zuständlichen Gottesbewußtseins zu gelangen. In Folge seines Gottesbewußtseins mußte freilich die mystische Seite der Inwesenheit Gottes die Oberhand gewinnen. Doch hält er im Unterschiede von manchem späteren Mystiker den Begriff völligen Einswerdens der Seele mit Gott frei von aller Anwendung theurgischer und magischer Mittel.

18. Eine so dem irdischen Leben und der praktischen Thätigkeit abgewendete Theorie konnte, ganz abgesehn von den Zeitverhältnissen, zu eingehenden Untersuchungen über den Staat und seine

260) VI, 9, 11. 94, 26. — ib. c. 8: 90, 18. — c. 10. 92, 21 πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως. ἔσται δὲ ὅτι καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.

Gliederung nicht veranlassen; und in der That finden wir bei Plotin nur wenige unerhebliche darauf bezügliche Aeußerungen[261]). Wäre ihm die Gründung der beabsichtigten Platonopolis gelungen, so würden wahrscheinlich wissenschaftliche Lehrzwecke sie ganz beherrscht haben: vom platonischen Staate hätte schwerlich mehr als das äußere Fachwerk entlehnt werden können; der Grundgedanke desselben, sittliche Wiedergeburt durch harmonische Entwickelung der verschiedenen Seelenkräfte zu begründen, lag dem Plotin fern; sein Augenmerk war ausschließlich auf Flucht aus dem diesseitigen ins jenseitige Leben gerichtet, und dem konnte kein erdenklicher Staatsorganismus entsprechen. Da war denn sein Blick ohngleich mehr auf die Welt des Glaubens als auf die des Handelns gerichtet. Wohl begreiflich daß das Christenthum in seiner erhabenen Einfachheit dem hochfliegenden Geiste Plotins nicht genügte und diejenige Form desselben, in der sich Anklänge an seine eigne Theorie fanden, die gnostische, durch die Willkür ihres phantastischen Denkens, ihn abstieß; denn mußte auch er zu sinnbildlicher Darstellung oft seine Zuflucht nehmen, so ist er doch durchgängig bestrebt den Faden ab- und überleitender Gedanken fest zu halten. Er vertheidigt die Abgeschlossenheit seiner drei intelligibelen Principien gegen die gnostischen Versuche fernerer Einschiebungen oder Spaltungen und gegen ihre sinnliche Auffassung der intelligibelen Wesenheiten[262]); er verwirft die Mischung derselben mit stofflichen Bestandtheilen, die Verkennung der der Welt zu Grunde liegenden Ideen und die daraus hervorgegangene Verachtung der Welt, nebst der Lehre vom Weltbildner (Demiurgos)[263]); nicht minder die gnostische Er-

---

261) s. d. St. b. Zeller 832.

262) III, 9, 1. 2. c. 1 (II, 33, 23) *μήτε πλείω τούτων (δεῖ) τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω.* — p. 35, 12 *διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον οὕτω (νοῦς ποιεῖν);* — c. 4. 6. — c. 4. 36, 31 *εἰ δὲ οἷον περιρρυήσασαν τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιηκέναι, οὐχ ἡ τοῦ παντὸς τοῦτο πάσχει.* vgl. c. 6.

263) ib. c. 1, ?. — c. 5. 38, 17 *ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι.* — c. 4.

ringachtung der Tugenden, den Glauben an Zauberei und magische Künste, ihre stolze Ueberhebung[264]). Man sieht aber wie er die Vermischung und Entstellung seiner eignen Theorie mit gnostischen Elementen fürchtet[265]). Plotinus schließt sich jedoch auch den Bestrebungen seines und des vorangegangenen Jahrhunderts an, durch gezwungene Auslegung der polytheistischen Mythen und Gebräuche, um das neu belebte religiöse Bedürfniß zu befriedigen und in Uebereinstimmung mit seiner eigenen philosophischen Theorie zu setzen. Die wohl gegliederte Geisterwelt des Plotinus bot hinreichende Mittel dar den Göttern des Volksglaubens geeignete Stellen darin anzuweisen und sie zu vergeistigen. In der Menge der Götter sollen wir eben die Größe des Königs derselben anerkennen[266]). In den drei Urwesen der Theogonie, Uranus, Chronos und Zeus, findet er, indem er das Nacheinander der Abfolge als mythische Einkleidung beseitigt[267]), seine drei Principien, das Urwesen, den Geist und die Weltseele wieder; die Inwesenheit der intelligibelen Welt im Geiste soll dadurch angedeutet werden, daß Chronos seine Kinder verschlingt, das Hervorgehn der Weltseele aus dem Geiste dadurch daß Zeus nicht verschlungen wird. Doch wird nach einer

---

37, 22 *οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ ... εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. ἢ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου;* c. 8. 43, 20. c. 5. 38, 28 *καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι;* vgl. c. 8—13. vgl. c. 17. 18.

264) ib. c. 15. 5?, 30 *τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηυρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχειν, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν κτλ.* — c. 14 pr. — c. 9. 46, 3 *τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν. πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι ... ὡς σὺ ἔσῃ βελτίων ἁπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν.* c. 16. 55, 15 *λέγουσι αὐτῶν προνοεῖν μόνον.*

265) c. 10. 47, 8 *αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τοιούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἐπ᾽ αὐτοῦ μένουσι.*

266) ib. c. 9. 45, 14.

267) IV, 8, 4. 66, 4. III, 5, 9 (II, 386, 28).

andern Deutung Zeus als Geist und Aphrodite als Weltseele gefaßt, da auf die zwei verschiedenen Aphroditen, die himmlische und irdische, die zwei verschiedenen Seiten der Weltseele sich zurückführen ließen. So trägt Plotin auch kein Bedenken Hestia und Demeter auf die Weltseele zu beziehn, oder sie Here zu nennen [268]): ist es ihm ja nur darum zu thun Spuren der Voraussetzung seiner Principien im bunten Gewebe der Mythologie nachzuweisen, nicht dieses zu entwirren und demnächst zu rekonstruiren. Wie wenig kritisch er dabei zu Werke ging, zeigt namentlich die Beziehung des Hermes auf die intelligibele Form (λόγος), der Göttermutter auf die unfruchtbare Materie; für die erstere Beziehung konnte er nur das dem Hermes beigelegte Attribut des Phallos, für letztere lediglich die Kastration der Priester der Kybele anführen. Zu sinnreicherer Auslegung boten sich ihm die Mythen von Prometheus und der Pandora, vom Schattenbilde des Herakles und von der Erhebung des Minos zum Tischgenossen des Zeus dar [269]). Auch die Verehrung der Götterbilder und Heiligthümer stand er nicht an zu rechtfertigen. Er hob hervor daß die Erregbarkeit der Seele (das εὐάγωγον) am leichtesten ergriffen werde durch das der (geistigen) Natur Entsprechende (προσπαθές), daher das durch Nachahmung Darstellende, — nach der Voraussetzung, daß bei der durchgängigen Wechselbeziehung unter allen Bestandtheilen der Welt, auch die Nachbildung noch einen Theil der Kraft Dessen dem sie nachgebildet sei, in sich bewahre und auf den Beschauer durch sympathetische Anregung übertrage [270]). In ähnlicher Weise erklärt Plotin sich die Wirkung der Gebete; gehört werden können sie nicht von den Göttern; die Sonne und die übrigen Gestirne haben keine leibliche Ohren; noch weniger die unsichtbaren Götter; und erhört werden würden die Bitten der Einzelnen auch nicht können, da sie so oft auf Niederes, ja Schlechtes gerichtet sind, und da die göttliche Weltordnung das Ganze des Weltalls, nicht das Wohlsein des Einzelnen

268) s. die Belegstellen bei Zeller 837 f.
269) s. Zeller a. a. O.
270) IV, 3, 11. 246, 31.

bezweckt[271]). Aber in Folge der Verwandtschaft unter allen von seelischen Kräften bewegten Theilen des Weltalls und der aus dieser Verwandtschaft hervorgehenden durchgängigen Sympathie unter ihnen, ergeben sich den Gebeten entsprechende Wirkungen in den Himmelskörpern an welche sie gerichtet werden. Wozu also beten? doch wohl nur mit deutlicher Einsicht der Sympathie sich hinzugeben, von welcher der Böse (nicht betende) ohne es zu wissen ergriffen wird[272]). So kommt denn Plotin auf seinem Wege und in sehr verschiedenem Sinne zu dem stoischen Satz: der Gute folge mit Wissen und freiwillig dem Geschicke, der Böse wider Wissen und Willen. Auf die alle Theile des Weltalls umfassende sympathische Wechselbeziehung werden nicht minder Bezauberung oder Magie und die verschiedenen Arten der Wahrsagung zurückgeführt. Nur die Annahme einer in die vorherbestimmte ewige Naturordnung eingreifenden physischen Einwirkung der Magie und die das Miteinander der Ereignisse in ein Durcheinander umsetzende Mantik verwirft er, überzeugt daß die höchste Thätigkeit des Menschen über

---

271) IV, 4, 26. 296, 4 *γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύναψιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφὲς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσι ἑπομέναις συμπαθῶς.* l. 18 . . *εὖ τίθοιτο δὲ οἷον συμπαθῶς· καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον.* vgl. c. 30. 301, 8. 16. c. 38. 312, 26 *εὐχαῖς ἢ ἁπλαῖς ἢ τέχνῃ ᾀδομέναις.* c. 41. 315, 26 *ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαΐει καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ κτλ.* vgl. c. 42 pr.

272) ib. c. 43. 319, 10 *ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἁπάντων ἐκεῖνο φανερόν, ὅτι, ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ.* ib. 320, 5 *οὕτω θαυμαστῆς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἁπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί, ἧς ἐπαΐει μὲν ὁ φαῦλος οὐδέν, ἄγεται δὲ οὐκ εἰδὼς οὗ δεῖ ἐν τῷ παντὶ φέρεσθαι· ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε καὶ οὗ δεῖ ἄπεισι κτλ.* Diese durchgängige Sympathie (c. 32. 301, 25. c. 35. 308, 27) oder Symphonie (c. 33. 306, 6. vgl. 35. 308, 28. c. 38. 318, 9 . . *πάντα γὰρ ἑνός*) bedient sich zwar physischer

dem Zauberkreis der Sympathie hinaus liege[273]). Das Eine wie das Andre widerspricht seiner Ueberzeugung von der nicht aus Ueberlegung hervorgegangenen, sondern lediglich aus der ewigen Natur des schlechthin Guten und der dadurch bedingten Geisterwelt abzuleitenden vollkommnen Weltordnung; in ihr kann der Theil immer nur aus dem Ganzen begriffen und nicht aus irgendwie materiellen Wirkungen abgeleitet werden, die der Verwirklichung des Theiles immer nur zu äußeren Mitteln dienen können.

Auf dieser Ueberzeugung beruht denn auch die starke und die schwache Seite des Lehrgebäudes Plotins: die starke Seite, sofern sie ihn von früheren und späteren Fassungen des Pantheismus fern hielt. Die alles Mannichfaltige, das geistige wie das materielle, bedingende oberste Einheit will er, gleich wie die Stoa, finden, aber nicht als Einheit woraus, sondern wodurch Alles werde. Der Zwiespältigkeit der stoischen Einheit bedarf er daher weder noch hält er sie für denkbar; ersteres nicht, weil er sich nicht die Aufgabe stellt alles Mannichfaltige der Erscheinungen als in der Einheit schon als solches enthalten aus ihr abzuleiten; letzteres nicht, weil er die stoffartigen Erscheinungen nicht als wahrhaft Seiendes gelten lassen kann. Die Aufgabe, welche er sich stellt, ist zu zeigen daß das Geistige das wahrhaft Seiende sei und wie es als das Wodurch, als transiente Ursache aller Erscheinungen zu fassen sei. Ist ihm aber auch der Geist und sein Sichselberdenken der Grund alles in die Erscheinung tretenden oder vielmehr ihr zu Grunde liegenden Wesenhaften, so überzeugt er sich doch das Ab-

---

Mittel, ohne jedoch durch sie bewirkt zu werden. c. 31. 302. c. 37. 301. c. 39. 313.

273) ib. c. 40. 314. 43. 317. vgl. ob. — c. 30. 302, 9 *εἰ πιστοὶ οἱ λέγοντες, οἳ καὶ αὐτόν φασι τὸν σύμπαντα οὐρανὸν γοητεύεσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων τόλμης καὶ τέχνης.* c. 39. 313, 18 *συντεταγμένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων, σημαίνεσθαι πάντα· ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.* c. 43. 317, 9 *ὁ δὲ σπουδαῖος πῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; κτλ.* l. 15 *ἐπῳδαῖς τὸ ἄλογον πάσχει κτλ.* vgl. Anm. 242. — Ueber Astrologie s. ob. S. 354 f.

solute damit noch nicht erreicht zu haben, und er verzichtet lieber auf positive Wesensbestimmungen seiner unbedingten Einheit als daß er sich der Vermischung desselben mit irgend welchem Bedingten ausgesetzt hätte. Daß eben darin die Tiefe und Kraft seines religiösen Bewußtseins sich zeigte, wird man nicht in Abrede stellen können, wie vergeblich er auch mit Sprache und Gedanken ringt das Unaussprechliche auszusprechen, das Unvordenkliche zu verdeutlichen. Wie lebhaft er auch überzeugt war daß die letzte wahrhaft zureichende Ursache alles Seins und Denkens in jenem Absoluten sich finden müsse, zur Ableitung des Bedingten vermochte er die Grenzen des Geistes nicht zu überschreiten. Da konnte er denn den Rückgang auf die platonischen Ideen nicht vermeiden, aber eben so wenig sie als ewige unbedingte Bestimmtheiten gelten lassen; Denken und Sein sollte untrennbar in ihnen zusammenfallen, der Geist, nicht irgendwie von ihnen abgelöst, ihre perennirende Quelle sein. In dieser Auffassung der Ideen entfernt er sich von Plato und nähert dem Aristoteles sich an; alle Gedanken des Geistes sind auch ihm reale Wesenheiten, weil Denken und Sein in ihnen zusammenfallen muß; nur läßt er sie nicht unmittelbar in die Welt der Erscheinungen übergehn, sondern erst durch Vermittelung der Weltseele. Diese Auffassung der Ideen scheint dem Plotin, im Unterschiede von Ammonius Sakkas und dessen übrigen unmittelbaren Schülern, namentlich des Longinus, eigenthümlich gewesen zu sein[274]), und sie, diese Auffassung, verstattete eine gewisse Annäherung an die stoische Lehre von den Samenverhältnissen; doch mußte er sie aller materiellen Beimischung entkleiden und hervorheben daß sie nicht vereinzelt, je für sich, sondern nur kraft ihrer Zusammengehörigkeit mit der Gesammtheit, d. h. nicht als für sich bestehende Ursächlichkeiten zu wirken vermöchten[275]). Alle Kraft

---

274) Porphyr. vita Plot. c. 19. 20. Auch Porphyrius hatte zu Anfang seiner Bekanntschaft mit Plotinus zu zeigen unternommen ὅτι τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά, war aber vom Amelius widerlegt und für die plotinische Auffassung gewonnen worden, ib. c. 18.

275) IV, 4, 39. 313, 23· γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ

zu wirken führt er auf das Geistige und zwar auf die dasselbe harmonisch durchdringende Einheit zurück. So trifft er auch in seiner Lehre von der göttlichen Weltordnung und Vorsehung nur äußerlich mit den Stoikern zusammen. Die Unverbrüchlichkeit derselben führt er nicht auf Plan und Ueberlegung, sondern auf die nothwendige Zusammengehörigkeit, nicht sowohl der inneren Abfolge als der inneren Zusammengehörigkeit zurück: — was in der Welt des Intelligibelen von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, soll in der Welt des Werdens unter der Form der Zeit zur Erscheinung gelangen. Daher denn Plotinus auch in der Ethik nur äußerlich mit der Stoa zusammentreffen kann, in der Grundanschauung sich von ihr entfernen muß. Er hält mit ihr, und im Gegensatz gegen darüber sich hinwegsetzende Gnostiker, die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen fest; theils aber sind sie ihm nicht das sinnlich Gegebene blos beschränkende oder formirende Bestimmungen, sondern aus dem Geiste herauswirkende positive Zweckbegriffe, theils unterscheidet er die Guten von den Bösen nicht so, daß jene aus Einsicht in die Weltordnung handelten, diese ohne dieselbe, sondern so, daß jene kraft der Erhebung der Seele zum Geiste, daher aus rein geistigen Motiven handelten, diese nicht. Der Stoa und dem Plotin zufolge handeln die Guten aus Erkenntniß; aber letzterem ist die Erkenntniß Folge der Erhebung der Seele zum Geiste und davon wiederum die Folge Uebereinstimmung der Handlungen mit der Weltordnung, wogegen jene die Erkenntniß von der Uebereinstimmung der jedesmaligen Handlung mit der Weltordnung als Bedingung ihrer Sittlichkeit hinstellten, ohne angeben zu können, wie eine solche Erkenntniß erreichbar sei. Plotinus begnügt sich vorauszusetzen daß in dem Grade in welchem die Seele zum Geiste sich erhebt, sie in Uebereinstimmung mit der Weltordnung sich finden müsse. Damit hängt zusammen sein Begriff von der

---

σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους· οὐ γὰρ ἐν σπερματικοῖς λόγοις ἔνι καὶ τῶν γινομένων παρὰ αὐτοὺς οὐδὲ τῶν παρὰ τῆς ὕλης εἰς τὸ ὅλον συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλληλα παρὰ τῶν γενομένων. κτλ.

Freiheit; sie besteht ihm in der Erhebung des Geistes über den Zauber welchen die Natur, d. h. die Abfolge der Ereignisse in der Welt der Erscheinungen, auf uns übt; unabhängig davon ist die wahre Erkenntniß und die Tugend, die eben darum mit Plato als herrenlos bezeichnet wird; Freiheit also wiederum nicht ohne Erhebung der Seele zum Geiste. Weitere Entwickelung dieses Begriffs möchte vielleicht zu dem der transscendentalen Freiheit geführt haben; nur freilich würde Plotinus sie auch wiederum deterministisch, d. h. als durchaus abhängig von der Zusammengehörigkeit im Reiche des Intelligibelen und nur als frei vom sogenannten influxus physicus gefaßt haben. Doch wir müssen uns enthalten die Vergleichung stoischer und plotinischer Lehren weiter durchzuführen und wenden uns mit Beziehung auf das früher Hervorgehobene zu kurzer Erörterung der Frage, wie Plotinus zu den Emanationstheorien sich verhalte. Er entfernt sich in so fern von ihnen daß er keinen realen Ausfluß des Geistes aus dem Absoluten, der Weltseele aus dem Geiste, der Welt der Veränderungen aus der Weltseele annimmt, daher auch nicht unterscheidet zwischen dem in sich verborgenen obersten und dem wirkenden Gotte, mithin auch die träumerischen Erklärungen des Ueberganges vom Insichsein zum Aussichheraustreten beseitigt. Seine unbedingte Einheit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit letzter Grund alles Mannichfaltigen, alles Seins und Denkens. Von zeitlicher Entwickelung und Abfolge kann dem zufolge im ganzen Reiche des Intelligibelen nicht die Rede sein. Auch in dem Gebiete des Geistes will Plotin nicht erklären wie Eins aus dem Andren hervorgehe; noch weniger kann er versucht sein sinnliche Vorstellungen, wie die der Geschlechtsverschiedenheit einzumischen; an die Stelle der Abfolge und des Außer- und Nebeneinanderseins der geistigen Wesenheiten tritt bei ihm der Versuch ihr harmonisches Zusammensein, ihre Wechselbeziehungen, zu verdeutlichen. So wenig ihm der Geist eine Emanation des unbedingten Eins ist, eben so wenig die Weltseele eine Emanation des Geistes; jener ist ihm die nothwendige Voraussetzung aller Realität des Denkens, alles Zusammenfallens von Denken und Sein, diese die Bedingung des Aussich-

herauswirkens des Geistes. Nur um ihre Theilnahme zugleich am Geiste und an der Welt der Erscheinungen zu bezeichnen, unterscheidet er wiederum eine zwiefache Seite derselben und statt durch willkürliche Annahme einer ursprünglichen Vermischung oder Verkehrung im Geisterreich den Stoff aus dem Intelligibelen abzuleiten, faßt er ihn, in einer freilich nicht zu völliger Deutlichkeit gelangten Erörterung, als den Gegensatz des Guten und schlechthin Einen, oder mit Anschluß an Aristoteles, als das nothwendig der Welt der Erscheinungen vorauszusetzende Vermögen. So findet sich denn auch bei ihm noch der platonisch-aristotelische Dualismus und wir wollen es ihm nicht zum Vorwurf machen daß er ihn nicht durch gekünstelte Deutungen zu beseitigen oder ihn zu bemänteln versucht hat. Dagegen führt er noch entschiedener als seine Vorgänger alles Reale in der Welt der Erscheinungen auf die Kausalität der Welt des Intelligibelen zurück. Wie also kann man sagen daß seine Weltanschauung mit der orientalischen zusammenhänge? Zuerst ist sein Begriff vom unbedingten, über alles Denken und Denkbare hinausreichenden Princip ein dem griechischen Geiste fremder, dagegen ein zugleich dem israelitischen Monotheismus und dem emanatistischen Polytheismus, wiewohl in je verschiedener Weise, eigenthümlicher; in ersterem entwickelte er sich, der Vermenschlichung des Jehovabegriffs ohngeachtet, aus der Ueberzeugung von der unbedingten Abhängigkeit von Jehovah oder dem Ewigen; Philo sprach nur in wissenschaftlicher Form den Glauben seines Volkes aus; der emanatistische Polytheismus bedurfte eines transscendenten Princips, um für seine Ableitungen einen festen Anfangspunkt zu gewinnen, wogegen die ursprüngliche Anschauung der griechischen Theogonie die einer allmähligen Entwickelung des Göttlichen aus dunklem Grunde war. Fand sich schon in der Fassung des Begriffs des Absoluten Rückgang auf den Orient, so nicht minder in der Ableitung aus demselben, jedoch mit Abstreifung der sinnlichen Auffassung der Ausflüsse. Wie hätte auch der Platoniker sie sich aneignen können? schon von Numenius u. A. war sie beseitigt worden; man mußte hier in die platonische Bahn wieder einlenken und gelangte so zu einem scharf ausgeprägten Intellektualismus, wie

er sich bei keinem der früheren griechischen Philosophen findet. In dem stufenweisen Herabsinken vom schlechthin Vollkommnen bis zur Welt der Erscheinungen findet dann wiederum Annäherung an die Emanationslehre statt; nur, wie gesagt, mit Beseitigung aller physisch-materiellen Ableitung; Alles sollte bei zunehmender Entfernung vom Unbedingten, allmählig sich abschwächen. Die Begriffe des Geistes und der Weltseele fand Plotin allerdings schon bei Plato, aber ersteren ohne Zurückführung auf das schlechthin unbedingte Eins, letzteren als Uebergangsstufe zu der Welt des Werdens und Vergehns, wogegen die Weltseele des Plotin zugleich eine mit Nothwendigkeit aus dem Geiste sich ergebende Wirkung desselben ist, oder ein abgeschwächter Geist, nach der Voraussetzung daß die Wirkung stets weniger vollkommen als die Ursache sein müsse. Plato greift zu der Weltseele als Grund der Welt der Erscheinungen, Plotin zugleich als nothwendigem Erzeugniß des Geistes. Diese stetig absteigende Reihenfolge ist eine Anschauungsweise der Emanationslehre, die jedoch durchaus geistig dialektisch gefaßt, auf diese Periode der griechischen Philosophie übergeht.

Eine Vergleichung des plotinischen Lehrgebäudes mit späteren Durchführungen der Identitätslehre oder des Pantheismus würde zu weit führen und dieses Orts nicht sein; doch mögen einige wenige Bemerkungen verstattet sein. Die Versuche des Johannes Skotus Erigena die caussae primordiales, oder die des Kampanella die Primalitäten als das Göttliche in der Welt der Erscheinungen nachzuweisen, würden dem Plotinus nicht genügt haben, ihm als episodische Auflockerungen der alle Theile des Weltalls durchdringenden Harmonie und als Vermischung der Welt des Intelligibelen mit der der Erscheinungen erschienen sein. Die spinozistische Zweiseitigkeit des Absoluten, wie unendlich folgerecht auch durchgeführt, hätte ihm als Rückkehr zur Stoa erscheinen mögen; und wie hätte er mit der die Durchführung beherrschenden Naturkausalität, seiner Ueberzeugung daß alles Wesenhafte geistiger Natur und das Geistige das ausschließlich Wirkende sei, entsprechen können, wenngleich er im fünften Buche der Ethik Spinozas eine der seinigen homogenere Anschauungsweise kaum hätte verkennen können.

Sehr möglich, daß er mit der in Giordano Bruno's italienischen Hauptschriften durchgeführten Theorie leichter sich hätte befreunden können. In Hegels Monismus aber, um diese gelegentlichen Bemerkungen nicht weiter fortzusetzen, hätte er das schlechthin Seiende und den von ihm so entschieden hervorgehobenen Unterschied zwischen bedingtem und unbedingtem Denken vermissen müssen.

Plotins spiritualistische Alleinheitslehre, wenn man sich dieses Ausdrucks bedienen darf, ist ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit nach in der Folgezeit nicht erneuert worden und hätte mit Erfolg auch wohl nicht erneuert werden können, will man nicht etwa annehmen daß an ihre Stelle der dogmatische Idealismus getreten wäre, der doch freilich einer ganz andren Entwickelungsreihe angehört. Kaum möchte eine solche Verbindung eindringlichen Scharfsinns mit Sicherheit und Unbefangenheit der Bewegung auf dem Gebiete der Geisterwelt sich je wiedergefunden haben. Plotinus bahnt sich auf demselben Schritt für Schritt den Weg durch Ermessung der entgegenstehenden Schwierigkeiten und bewegt sich dann darauf mit der Sicherheit eines Traumwandelers. Er ist hellsehender Mystiker; vielleicht könnte man Poiret ihm vergleichen; er spricht seine Anschauungen mit um so festerer Ueberzeugung aus, je mehr er sich überzeugt hält die Tiefen der Probleme durchforscht zu haben, und so schließen denn auch seine Anschauungen lückenlos und nach inneren Beziehungen einander sich an. Und warum konnte die plotinische Anschauungsweise als Theorie nicht von neuem durchgeführt werden? Hier müssen wir unser Augenmerk auf ihre schwache Seite richten. Sie hatte von vorn herein auf gründliche und unbefangene Erforschung der nur thatsächlich zugänglichen Welt der Erscheinungen verzichtet. Mögen auch immerhin die letzten Gründe derselben im Intelligibelen sich finden, zu entdecken vermögen wir sie doch nur durch sorgfältige Ausmittelung der Exponenten, deren sie zu ihrer Kausalität in der Welt der Dinge sich bedienen. Geistestrunken will Plotin jene intelligibelen Ursachen unmittelbar ergreifen und setzt auf die Weise unhaltbare Erklärungen der Erscheinungen an die Stelle ohngleich richtigerer seiner Vorgänger; so z. B. in seinen Erörterungen über

das Gesicht und das Gehör[276]). Daher denn seine Nachfolger unfähig hier zu ergänzen und in eine richtigere Bahn einzuleiten, theils, ganz gegen seine Absicht, zu gauklerisch-phantastischem Spiel und zu morscher Stütze des sinkenden Polytheismus den Spiritualismus mißbrauchten, theils mit haarspaltendem Scharfsinn durch endlose und gehaltlose Eintheilungen und Distinktionen denselben nach allen Richtungen hin auszubauen versuchten.

Während ich mit verhältnißmäßig beträchtlicher Ausführlichkeit das plotinische Lehrgebäude zu erörtern versucht habe, muß ich um so kürzer über die davon ausgehenden letzten Ausläufer der griechischen Philosophie mich fassen. Ich glaube jene Ausführlichkeit wie diese Kürze rechtfertigen zu können, wiewohl ich die Wichtigkeit dieser letzten Periode der griechischen Philosophie für allgemeine Geschichte des religiösen Lebens und der Literatur in Abrede zu stellen weit entfernt bin.

III.

Die beiden bedeutendsten unmittelbaren Schüler des Plotinus waren ohne Zweifel Amelius und Porphyrius; der gefeierte Kritiker Longinus[277]), zwar aus ein und derselben Schule, der des Ammonius Sakkas, mit ihm hervorgegangen und Bewunderer desselben, war in mehreren Hauptpunkten der Lehre, namentlich in der Auffassung der Ideen, nicht mit ihm einverstanden, wahrscheinlich auch mehr philologischer Kritiker als Philosoph. Ueber seine philosophische Richtung enthalten die aus seinen zahlreichen Werken erhaltenen Bruchstücke noch weniger Aufschluß als über das Eigenthümliche seiner Grammatik und Kritik. Von der schönen Schrift über das Erhabene ist es, wie bekannt, sehr zweifelhaft, ob sie ihm oder einem früheren Kritiker gehöre. Eben so wenig Näheres er-

---

276) s. besonders Ennead. IV, 5, 1 sqq. 321 sqq. vgl. ob. S. 355.
277) vgl. J. Simon histoire de l'école d'Alexandrie II, 48 ff.

fahren wir über seine Schule in Athen; etwas mehr von seiner Stellung bei der Königin Zenobia von Palmyra, die er zu tapferer Gegenwehr gegen die Römer entflammte. Ein qualvoller Tod war sein Lohn, nachdem Kaiser Aurelian die Stadt erobert hatte (im J. 273).

1. Gentilianus, vom Plotinus Amelius benannt, tuskischen Ursprungs, hatte vier und zwanzig Jahre lang in vertrautester Gemeinschaft mit dem Lehrer gelebt, diesen veranlaßt seine Lehren in fortgehenden Vorträgen zu entwickeln und demnächst, in Gemeinschaft mit dem später hinzugekommenen Porphyrius, zu schriftlichen Ausarbeitungen ihn ermuntert. Von Plotin angewiesen die anfänglichen Einwendungen des Porphyrius gegen die plotinische Auffassung zu wiederlegen, ward er dessen genauer Freund und theilte sich mit ihm in die Widerlegung der Gnostiker. In hundert Büchern hatte er Probleme behandet, die in Plotins Schule zur Sprache gekommen waren, hatte diesen seinen Lehrer gegen den Vorwurf, den Numenius ausgeschrieben zu haben, vertheidigt, obgleich selber Schüler eines Schülers des Numenius und eifriger Leser der Schriften dieses Philosophen. Seine eignen zahlreichen Bücher sind bis auf wenige Bruchstücke untergegangen und aus diesen Bruchstücken bei Proklus, Syrianus und Eusebius ergibt sich nicht mit Sicherheit, ob oder wie weit er sich von den Lehren des Plotin entfernt hatte. Nur fand sich bei ihm schon augenscheinlich das Streben durch weitere Eintheilungen und Distinktionen in das Gebiet des Intelligibelen tiefer einzudringen, ob zur bloßen Verdeutlichung der großen plotinischen drei Principien, oder in der Absicht je eins derselben wiederum als Vorläufer des späteren Proklus, in Triaden aufzulösen, bleibt zweifelhaft. Proklus und Syrianus selber scheinen über das richtige Verständniß seiner Worte zweifelhaft gewesen zu sein, und obgleich Longinus ihn hoch stellt, nimmt er augenscheinlich Anstoß an seiner Weitschweifigkeit und den Umschweifen seiner Rede (ἑρμηνείας περιβολή)[278]. Zu bemerken, daß er mit entschiedener Anerkennung der johanneischen

278) Porphyr. v. Plot. c. 20. vgl. c. 21.

Lehre vom Logos, sie mit seiner oder vielmehr der plotinischen Theorie zu einigen suchte[279]).

2. Den Verlust der eilfertigen Schriften des Amelius zu beklagen, haben wir schwerlich sonderlich Grund; wie viel wir an den zahlreichen Schriften des Porphyrius verloren haben, zeigt das verhältnißmäßig Wenige was sich erhalten hat und kaum läßt sich bezweifeln daß er der klarste, besonnenste, umfassendste, kritischste Geist der ganzen nachplotinischen Schule gewesen. Ursprünglich Malchus und nach Uebertragung ins Griechische, König (βασιλεύς) oder Porphyrius genannt, war er in Tyrus oder dem nicht fern davon gelegenen syrischen Batanea um 232 geboren, und seine Bildung eine durchaus griechische. Daß er der leidenschaftliche Gegner des Christenthums, in ihm geboren und von ihm abgefallen sei, ist eine unbegründete Beschuldigung; als Syrer hatte er Gelegenheit genug die genaue Kenntniß der jüdischen und christlichen Offenbarung zu erlangen, die sich bei ihm fand. Von dem was wir im Uebrigen von seinem Leben wissen, ist schon früher gelegentlich Einiges angeführt worden (ob. S. 311. 393) und nur noch zu erwähnen daß er noch sehr jung den Origenes (sicherlich nicht den christlichen) in Alexandria gehört hatte, Schüler des ihm demnächst so eng befreundeten Longinus und schon vor seinem eigentlichen Anschluß an Plotinus, früher einmal gelegentlich in Rom gewesen war. Er erzählt selber und ohngleich einfacher und thatsächlicher als der fabelnde Biograph der Schule, Eunapius, wie er in tiefer Melancholie, im Begriff sich das Leben zu nehmen, von Plotinus zurückgehalten und veranlaßt worden sei Rom zu verlassen, um im sicilischen Lilybaeum Heilung zu suchen[280]). Eine Schule hatte er wahrscheinlich in Rom gegründet und zwischen Sicilien und Rom seinen späteren Aufenthalt getheilt. Seine zahlreichen Schriften[281])

---

279) vgl. Vacherot II, 3 ff. Simon II, 65 ff. Zeller S. 842 ff. u. besonders 846, 1. — b. Euseb. Pr. Ev. XI, 19. 540 u. A.

280) vit. Plot. c. 11. — Im Uebrigen vgl. Simon II, 81 ff. Vacherot II, 11 ff.

281) s. Holstenius de vita et scriptis Porphyrii, vor dessen Aus-

erstrecken sich über sehr verschiedene Gebiete; sie waren theils der Auslegung platonischer und aristotelischer Schriften gewidmet, und wie sehr er im Stande war in die Eigenthümlichkeit der Lehren beider, ohne Mischung und Mengung, einzudringen, zeigt das Wenige, was davon zur Einleitung und Auslegung besonders der Kategorien auf uns gekommen [282]); theils besaß man von ihm eine Geschichte der (griechischen) Philosophie überhaupt (*φιλόσοφος ἱστορία*), deren Verlust, nach den erhaltenen Bruchstücken zu urtheilen, wohl zu bedauern ist, wenn auch das auf uns gekommne Leben des Pythagoras die Spuren seiner Zeit nicht verleugnet. Auch die Bruchstücke seiner politischen Zeitgeschichte [283]) stellte Niebuhr sehr hoch. Theils betrafen die Schriften einzelne Gegenstände der Philosophie, Mythologie und Literatur, theils endlich hatten sie Verdeutlichung und Ausbildung des plotinischen Lehrgebäudes zum Zweck. Unter letzteren ist seine Einleitung in dasselbe (*ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*), freilich nicht vollständig, auf uns gekommen. Die Aufgabe dieser Schrift ist die Lehre von den drei intelligibelen Principien Plotins, in ihrer Abfolge und ihren Unterschieden, mit möglichster Klarheit zu entwickeln [284]). Sofern der Geist ein Mannichfaltiges denkt und an der Mannichfaltigkeit Theil nimmt, setzt er, wird geschlossen, das unbedingte Eins voraus; sofern die Seele auf ein Andres, sei es Gegenstand oder Bild, geht, setzt sie den sich selber ergreifenden, Denken und Sein als identisch fassenden Geist vor-

---

gabe der vita Pythagorae des Porph. — Parisot, de Porph. ist mir nicht zugänglich gewesen.

282) s. m. Abhandl. in den Abhandl. der Berliner Akademie 1838, hist.-phil. Kl. 279 f. 287. — Wie er in der von ihm angeführten Abhandlung *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (Suid.), bei der Vergleichung der platonischen und aristotelischen Lehren zu Werke gegangen, läßt sich nicht ausmitteln.

283) Fragm. historicor. graecor. III, 688 sqq.

284) Ausführliche Auszüge aus dieser Schrift bei Simon p. 102 ff. vgl. über die Ableitung des Stoffes aus dem endlichen Erlöschen der Einheit die von Zeller S. 837 angef. St. des Proklus.

aus, und die Seele vermag sich zum Geiste nur zu erheben, indem sie alle ihre geistigen Thätigkeiten in sich koncentrirt, und dann das unbedingte Eins zu ergreifen, indem sie allen diesen Thätigkeiten entsagt, sich gänzlich vereinfacht, da Gleiches nur durch Gleiches ergriffen werden kann, wie der Schlaf durch ihn und im Schlafe. Gott, das Absolute, ist daher zugleich überall und nirgend, weil Alles durch und in ihm wird, ohne daß er mit irgend Etwas sich mischte. Der Geist ist in Gott, aber in Bezug auf das von ihm Abhängige ist er gleichfalls überall und nirgend; die Seele zugleich in Gott und in dem Geiste, jedoch in Bezug auf die Dinge ebenfalls überall und nirgend. Wie aber ist dem Geiste Mannichfaltigkeit beizulegen? Als reines Denken hat er Nichts gemein mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft; ginge er aus sich selber heraus, so würde Denken und Sein aus einander treten, er würde nicht mehr reines Denken sein; er ist einfach, untheilbar, durch und durch intelligibel, durch und durch denkend, und nicht nach und nach in der Abfolge, sondern aus und durch sich denkend; er gleicht einer Quelle, die ihr Wasser nicht aus sich heraus, sondern in Kreisbewegung immer wieder in sich zurückwirft. Auch schon die Seele als Lebensprincip ist unkörperlich und ein Seiendes, identisch in ihrem Wesen; einfach, unveränderlich, unleidentlich und ohne Wechsel, theilt sie sich doch in ihren Entwickelungen, ist ein Mittleres zwischen dem reinen Sein und dem Körper. Doch kann sie in Folge ihrer wahren Natur vom Körper sich ablösen; wie sie an den Körper sich gebunden hat, so vermag sie auch von ihm sich zu befreien, indem sie von aller körperlichen Affektion sich zurückzieht. Daher der doppelte Tod, der natürliche und der durch Erhebung der Seele zum Geiste bewirkte. Die Seele selber aber kann nicht sterben, sie ist ihrer Wesenheit nach Leben und unleidentlich, das Leiden immer nur im Körper und was wir Tod nennen, Theilnahme an den leidentlichen Zuständen des Körpers. Sympathetische Nachwirkung derselben kann auch nach der Trennung vom Körper statt finden, und die Hinneigung dazu bewirkt die Verbindung mit einem ihr entsprechenden Körper. So soll sie je nach dem Maße ihrer Reinheit oder jener Hinneigung

in einen ätherischen oder sonnenhaften oder mondhaften Körper übergehn. Die Vereinigung mit dem Körper kann aber keine räumliche sein, sondern nur durch Verähnlichung statt finden, und dazu bedarf es der Vermittelung, die sich in der immateriellen Form findet, wodurch der bloße formlose Stoff zum Körper wird. Die Seele denkt im Nacheinander, in der Zeitform, bedarf daher der denkenden Vermittelung, deren der über die Zeitform erhabene Geist nicht bedarf; der höchste und reinste Theil der Seele jedoch ist der Geist; zu ihm vermag sie sich zu erheben. Mit großer Ausführlichkeit wird der Unterschied des körperlichen und unkörperlichen Seins entwickelt und gezeigt, daß letzteres nur im Selbstbewußtsein ergriffen werden könne. Das Unkörperliche, Intelligibele, einfach und untheilbar, hat Nichts mit räumlichen Bestimmungen gemein, und wenn man sagt daß die Seele den Körper umfasse, sich in ihm verbreite und theile, so darf das nicht räumlich, sondern nur als Wirkung ihrer Kraft verstanden werden, — wie dann ganz im Sinne Plotins ausgeführt wird. Einige Abweichungen von dessen Lehre, die in dunklen Stellen des Proklus und Damascius dem Porphyrius zugeschrieben werden[285]), scheinen mehr den Ausdruck als den Inhalt zu betreffen und nicht als Ueberleitung zu der demnächstigen Triadenlehre betrachtet werden zu können.

Einen ähnlichen Zweck, die Theorie des Plotinus nicht sowohl zu erweitern und wesentlich zu modificiren, als vielmehr in sie einzuleiten und sie zu verdeutlichen, hatte wahrscheinlich auch Porphyrius' Abhandlung von der Seele, aus welcher wir bei Stobäus einige Bruchstücke finden[286]). Sie handelte und zwar theilweise historisch-kritisch, von den verschiedenen Seelenvermögen. Er unterscheidet die Annahme von Theilen und die von Vermögen der Seele, sofern erstere ein in der der Seele zu Grunde liegenden Einheit gesondertes, wenn auch etwa harmonisch zusammengehaltenes und irgendwie räumlich verschiedenes Mannichfaltiges voraussetze, die andere

285) s. Vacherot p. 37 ff. Simon 118 ff. Zeller 852, 1.

286) Stob. Ecl. I, 832 sqq. vgl. Simon p. 149 ff. Vacherot 48 ff. Zeller 855 ff.

dagegen die Verschiedenheit ins raumlose Denken verlege, so daß letztere die Einfachheit des Seelenwesens festzuhalten vermöge. Die verschiedenen Vermögen werden auf die verschiedenen Sphären zurückgeführt, innerhalb deren es wirkt: die des reinen Denkens, des vermittelnden Denkens, der vegetativen Keimkraft und der Schattenbildlichkeit des materiellen Daseins. Indem also Porphyrius die Annahme von Seelenvermögen sich aneignet, will er doch nicht zugeben daß zwei wesentlich verschiedene Fähigkeiten, wie das Sinnenvermögen (τὸ αἰσθητικόν) und der ohne Werkzeuge wirkende Geist auf ein und dieselbe Wesenheit zurückzuführen seien. Man sieht wie er im Einklang mit Plotin Seele und Geist sondern mußte, so daß er auch gleichwie dieser, die aristotelische Erklärung, die Seele sei eine Entelechie, sich nicht aneignen konnte. Bestimmter aber noch als bei Plotin muß bei Porphyrius die Richtung der Philosophie auf das Seelenheil als ihren Endzweck, hervorgetreten sein, wie ersichtlich aus der Schrift über Enthaltung von Fleischspeisen, dem Leben des Pythagoras, dem Briefe an die Marcella u. a.[287]), gleichwie aus jener Einleitung. So faßt er die Selbsterkenntniß von ihrer auf das Erkennen und sittliche Handeln bezüglichen Seite. So betrachtet er die sogenannten politischen, die Affekte mäßigenden Tugenden als nothwendige Vorstufe zu den gleichnamigen reinigenden oder theoretischen, vom Einfluß der körperlichen Zustände ablösenden, zur Verähnlichung Gottes hinführenden Tugenden. Die Selbsterkenntniß soll zur Anerkennung unsrer ursprünglich reinen Wesenheit und zum Insichleben und dadurch zur Ablösung von den körperlichen Einflüssen leiten. Wie die Quellen der Lust- und Unlustempfindungen, die Sinne, — die Einbildungskraft und das Gedächtniß verderben, Leidenschaften erzeugen, und von unsrer wahren Wesenheit uns ablenken und dem Körper verknechten, wird sehr eindringlich in der Schrift über Enthaltung von Fleischspeisen nachgewiesen und auch anderweitig in dem Sinne strenger Askese von ihm durch-

287) vgl. d. Bruchstücke aus der Schrift περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, b. Euseb. Pr. Ev. IV, 7. 8. XIV, 10. 741, d. — Ueber die Ethik des Porphyrius s. Vacherot p. 49 ff. Simon 161 ff. Zeller 860 ff.

geführt. Doch auch die reinigenden Tugenden sind wiederum nur Vorstufe zur Erkenntniß des wahren Seins. Zwar auch auf dieser höheren Stufe treten die verschiedenen Richtungen, entsprechend denen der politischen und reinigenden Tugenden aus einander, sind jedoch auf den Geist und auf Beschaulichkeit gerichtet; und so führen sie denn endlich zu den gleichfalls vier idealen Tugenden der Vollkommenheit. Sie endlich sind die letzte Vorstufe zur Erhebung der Anschauung des Vaters der Götter. Man sieht wie eine stufenweis fortschreitende Ablösung der Seele von der Sinnlichkeit und Erhebung zum reinen Geist durch diese Abfolge der Tugenden bezeichnet werden soll. Dazu mußte Freiheit der Selbstbestimmung vorausgesetzt werden, die Porphyrius in einer an einen gewissen Chrysaorios gerichteten Schrift, durch Ausgang von der platonischen Lehre von der Wahl der Lebenslose (Rep. X, 616 sqq.) festzustellen sucht[288]. Gleichwie Plotin hat Porphyrius den Glauben der Vielgötterei und den Kultus derselben mit seiner philosophischen Theorie zu einigen gesucht; hatte ja das Reich der Geister Raum genug für übermenschliche Wesen, und ließen ja Opfer- und Bilderdienst so wie Gebet zu diesen oder jenen Gottheiten durch die Lehre von den sympathetischen Wechselbeziehungen in allen Schichten jenes Reiches und von den verschiedenen Stufen der Erhebung zu demselben verständig genug sich erklären; auch Porphyrius scheint ohngleich umfassender als Plotinus in solche Erklärungen und in Deutung der verschiedenen göttlichen Wesenheiten, auch des Orients, eingegangen zu sein. Dabei aber verläugnet er eine reinere geistige Auffassung keineswegs; in der Gotteserkenntniß und der frommen, gottähnlichen Gesinnung besteht ihm die wahre Gottesverehrung: in schweigender Andacht und heiligen Gedanken soll sie sich bewähren; unser Gebet soll lediglich auf Das sich beziehn was die Götter selber sind und wollen, auf das Gute. — In seinem Briefe an den ägyptischen Priester Anebo spricht er Fragen und Zweifel aus, welche zeigen wie weit er über den Volksglauben sich erhoben und wie frei von der aben-

288) s. das Bruchstück b. Stob. II, 366—394.

innerlichen theurgischen Schwindelei seiner nächsten Nachfolger sich erhalten hatte [289]). Aber wie entschieden er auch die versinnlichenden Vorstellungen von den Gottheiten und unsren Verhältnissen zu ihnen zurückweist, so fällt er doch in seinem Glauben an Astrologie, Mantik und Magie, vorzüglich aber in seiner weit ausgeführten Dämonologie, der Richtung des Zeitalters wiederum anheim. Die dämonischen Mittelwesen, gute und böse, scheinen zur Ausfüllung der Lücken dienen zu sollen, welche seine geistigere Auffassung der Götterwelt in der Vorstellung derselben gelassen hatte.

Wohl hätte Porphyrius seiner innersten Gesinnung nach zum christlichen Glauben übergehn können, und doch war er ein eifriger Gegner desselben, freilich keiner der frivolen späteren Richtung. Seine oft genug genannte und geschmähte aber selten durch bestimmte Mittheilungen charakterisirte Schrift [290]) scheint vorzüglich scheinbare Widersprüche in den heiligen Schriften hervorgehoben zu haben, so namentlich über die Authenticität der Wahrsagungen Daniels. Des Erlösers Tugenden und seine erhabene Persönlichkeit erkannte er vollkommen an; nur die Gottheit Christi bestritt er. Vor Allem aber konnte sein Griechenstolz dem einfachen Christenglauben sich nicht beugen, seine Gewöhnung an hochfliegende und weitgreifende Spekulation in demselben nicht Befriedigung finden.

Wenngleich Porphyrius oft genug die Grenzen des Wißbaren überschritt und sich freute Anknüpfungspunkte für seine Ueberzeugungen bei den Juden, Essenern, Brahmanen, Magiern, Chaldäern und selbst bei den Aegyptern zu finden: wie besonnen und kritisch verfährt er doch im Vergleich mit seinen Nachfolgern. In seinen sinnreichen, wenngleich kühnen Deutungen griechischer Mythen, wie er sie in den erhaltenen Schriften vom Styx und von der Höhle der Nymphen übt, liegt ihm nur daran tiefere Gedanken als der Dichtung zu Grunde liegend nachzuweisen; der von ihm allerdings ohngleich mehr hineingelegte als darin gefundene geheime Sinn derselben, nicht die daran geknüpften sinnlichen Vorstellungen

---

289) s. Simon 176 ff. Zeller 865 ff.
290) Simon p. 180. Zeller 876.

und Gebräuche haben Werth für ihn. Er verhält sich zum Polytheismus als philosophischer Forscher, nicht als Bekenner, und scharf genug hat er gegen gedankenlosen Glauben und Priestertrug, besonders in dem vorher angeführten Briefe, Kritik geübt. Es fiel ihm nicht ein Neubelebung des Polytheismus dem vordringenden Christenthum als Damm entgegensetzen zu wollen; es sollte dasselbe theils durch Philosophie theils durch asketische Reinigung der Gesinnung, also in letzterer Beziehung durch die eigenen Waffen der Christen, bekämpft werden. Ebendarum hat er auch, so viel wir irgend wissen, an Neugestaltung des Heidenthums, durch harmonische Verbindung seiner verschiedenen Richtungen, sich nicht versucht; sein kritischer Sinn würde sich dagegen gesträubt haben.

3. Wie ganz anders seine nächsten Nachfolger! Anstatt in der Glaubensbedürftigkeit, die das ganze Zeitalter kennzeichnet, mit Plotin und Porphyrius in die Tiefen theosophischer Spekulation sich zu versenken, wollten sie im Haß gegen das Christenthum, aus den morschen Trümmern orientalischer und occidentalischer Mythologie und den ihnen entsprechenden Kultusweisen ein neues Gebäude polytheistischer Glaubenslehre zusammenfügen. Sie mochten einsehn die Glaubenszuversicht und Treue der Christen durch Spekulation nicht erreichen zu können, und sich fragen, welcher Ergänzung diese fähig und bedürftig sei. Das Christenthum hat eine historische Basis; wie also wenn man zurückgriffe in die Fülle mythischer Ueberlieferungen? ihnen das Anstößige sinnlicher und physischer Auffassung entzöge, ihnen den Geist der neuen Philosophie einhauchte und die Widersprüche innerhalb derselben durch das elastische Band spiritualistischer Auslegungen beseitigte? Man wollte nicht mehr blos für die Schule und innerhalb derselben philosophiren; dem Polytheismus sollte zugleich durch Vergeistigung desselben und durch Anschluß an die Volksvorstellungen der Sieg über das Christenthum errungen werden. Daß aber nur die Kraft des eignen Glaubens Glauben zu wecken und zu befestigen vermag, ließ man bei diesen Restaurationsversuchen außer Acht. Woran glaubten diese neuen Propheten des Heidenthums? nicht an das was sie herstellen wollten, sondern nur an ihre eignen Ausdeutun-

gen desselben, und diese lagen theils weit über dem Horizont des Volkes, theils waren sie zu willkürlich, schillernd und unter einander streitend als daß sie auch den Gebildeteren Zustimmung, geschweige denn lebendigen Glauben, hätten abgewinnen können. Das Schaugepränge, der erkünstelte Ernst, womit man den Kultus der alten Götter neu zu beleben versuchte, mochte die für das Christenthum noch nicht gewonnene Masse augenblicklich ergreifen, aber der neue Geist, den man ihm einhauchen wollte, blieb ihr verborgen und sie versinnlichte sich wiederum in gewohnter Weise Mythen und Kultus. Wie der Christenglaube dem Seelenbedürfniß eine ohngleich dauerndere Befriedigung gewähre, mußte Vielen klar werden.

Als Urheber solcher Versuche das Heidenthum herzustellen dürfen wir wohl den Jamblichus aus Chalkis in Cölesyrien bezeichnen. Er hatte Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, und später diesen selber gehört. Wann er geboren, wann gestorben war, sagt uns sein begeisterter Biograph Eunapius nicht, auch nicht was er gelehrt habe, wie viel er auch von seinen Wunderthaten zu berichten weiß; wahrscheinlich aber lehrte er in Alexandria und abwechselnd in Kleinasien, und starb unter Konstantin d. Gr., bevor dieser noch seinen Schüler Sopater hatte hinrichten lassen. Die an ihn gerichteten, dem Kaiser Julian zugeschriebenen Briefe sind aller Wahrscheinlichkeit nach untergeschoben. Daß er in der Kunst zu schreiben dem Porphyrius weit nachstand, vermag auch Eunapius nicht in Abrede zu stellen und doch werden einige sehr geringschätzige Aeußerungen über seine Lehren von ihm angeführt[291]. In der Philosophie war er bemüht durch die willkürlichsten Sonderungen und Unterscheidungen das Reich des Intelligibelen auszubauen und zu erweiteren. Sichtbare und unsichtbare, innerweltliche und außerweltliche Götter waren schon früher unterschieden worden; jetzt wird mit Hülfe orientalischer, besonders chaldäischer Mythologie, worüber Jamblichus ein Werk von mehr als acht und zwanzig Büchern verfaßt hatte, eine große Anzahl beider aufgeführt; von der einen unaussprechlichen Einheit eine zweite (τὸ

291) Simon II, 190 ff. und Zeller S. 877, 1.

ἁπλῶς ἕν), als Vermittelung zwischen jener und der Vielheit, oder der Zweiheit des Begrenzten und Unbegrenzten, des Einen und Vielen, unterschieden, und diese Gegensätze werden als zwei besondere Wesenheiten zugleich mit der zweiten Einheit, als die dem schlechthin Unbedingten untergeordnete intelligibele Dreiheit bezeichnet. In diesem (zweiten) Eins und um dasselbe herum soll das Intelligibele, wenn man so sagen darf, verwesentlicht sein (οὐσίωται); wie aber im Unterschiede von der obersten undenkbaren Einheit, erkennbar, darüber konnte er sich natürlich nur höchst dunkel aussprechen; und ebenso über die Abwehr aller Vielheit innerhalb dieser Trias. Die populäre Bezeichnung der der absoluten Einheit untergeordneten Dreiheit, als Vater, Kraft und Geist, oder als Dasein (ὕπαρξις). Vermögen des Daseins und Denken oder Energie des Vermögens, können die Dunkelheit natürlich nicht aufhellen. Auch jedes Glied dieser Dreiheit mußte wiederum neue Triaden erzeugen. Von der intelligibelen Welt (κόσμος νοητός) und den intelligibelen Göttern unterschied er dann intellektuelle Welt und Götter (κ. νοερός) und ließ auch letztern eine Gliederung nach Triaden zu Theil werden, deren erste den Geist, die das göttliche Leben erzeugende Kraft und den Demiurgos umfaßt. Sie soll sich durch fernere Theilung der beiden ersten Glieder zur Siebenzahl erweitern. Auch die dritte Klasse der überweltlichen Götter, die seelischen, mußten sich der Triadeneintheilung fügen. Nicht minder die innerweltlichen Götter, d. h. die Klasse der Götter, Engel, Dämonen und Heroen. Anwendung pythagorischer Zahlenlehre bot ihm für diese Theilungen ein willkommnes Regulativ an, und je weiter er sie führte, um so mehr Stoff gewann er für Aufführung des von ihm beabsichtigten Pantheons. Für uns mag das Bisherige genügen, zumal man sich hier auf schlüpfrigem historischen Boden findet, da die wahrscheinlich sehr unklaren Distinktionen des Jamblichus großentheils durch ähnliche Dunkelmänner uns wiedergegeben werden, durch Proklus und Damascius[292]). Die Herrlichkeit der pythagorischen

292) Simon hat in seinem ziemlich ausführlichen Bericht (II, 196 ff.)

Zahlenlehre preist Jamblichus in den ihr gewidmeten und uns erhaltenen Schriften mehr als daß er sie methodisch zu entwickeln unternommen hätte [293]). Sie soll vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen überleiten, den Geist reinigen, der Naturwissenschaft, Ethik und Politik zur Grundlage dienen, vorausgesetzt daß sie zum Wesen der intelligibelen Zahlen und Figuren vordringe. Die Zahlen sind ihm für sich bestehende, das Begrenzte und Unbegrenzte, das Ungetheilte und die der Körperwelt einwohnenden Formen vermittelnde Wesenheiten. Wie sie der Hauptordnung, ohne Störung derselben, sich einordnen, wie sie unbeweglich und doch auch die Ideen und Seelen Zahlen sein sollen, sind Fragen, deren Beantwortung der fahrige Geist des Jamblichus schwerlich sonderlich sich hat angelegen sein lassen. Wir übergehn was sonst noch von der höchsten Einheit und der intelligibelen Materie als Ursache der Vielheit, von der mystischen Bedeutung der Zahlen und ihrer Beziehung zu den Göttern bei Jamblichus sich findet, und ebenso was aus der Physik und Seelenlehre in Bruchstücken seiner Schriften uns erhalten ist. Nur sei noch erwähnt daß er den Seelen eine ohngleich bescheidenere Stellung anweist als Plotin und Porphyrius; daher er auch die Hülfsbedürftigkeit derselben zur Reinigung und Erhebung ohngleich bestimmter anerkennt und die höhere Tugend als die priesterliche bezeichnet. Man könnte hier eine Annäherung an die christliche Lehre bei ihm vermuthen; und doch wie verschieden sind die Mittel, die er zur Erlangung des Seelenheils empfiehlt. Allerdings preist auch er die Kraft des Gebetes und sucht zu erklären, wie die Götter ohne Sinnenwerkzeuge es zu hören ver-

---

fast ausschließlich an Proklus sich gehalten, Zeller S. 881 ff. dessen Angaben durch betreffende Stellen des Damascius wesentlich ergänzt.

293) Iamblichi de vita Pythagorica lib. ed. Kiessling 1815 sq. ed. Westermann (Diogenes Laërtius ed. Cobet 1850), adhortatio ad philosophiam ed. Kiessling 1813, περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος ed. Villoisson (Anecd. graeca II, 1781) Theologumena arithmetica ed. Ast 1817, die wahrscheinlich auch dem Jamblichus gehören.

möchten, aber das Hauptgewicht legt seine Schule, ohne Zweifel im Einklang mit ihm, auf äußere Mittel, um des Verkehrs mit den Göttern und ihrer Hülfe sich zu versichern. Nicht durch das Denken, sondern durch geheimnißvolle über das Denken hinausreichende Werke und durch den Göttern bekannte, wenn auch vom Theurgen nicht verstandene Zeichen soll der Zweck erreicht werden. Wie sollte, sagte man, die allgegenwärtige Gottheit sich nicht offenbaren können, wie und wo sie will? Zwar wirkt die Theurgie nicht auf die Gottheit, sondern nur auf den Theurgen selbst, aber da er in seiner Einheit mit der Gottheit handelt, so wirkt die Gottheit durch ihn; die Zeichen deren er sich bedient, sind heilige Symbole, wie selbst barbarische und sinnlose Götternamen, die reinigend und weihend auf die Seele des Menschen wirken und sie für die heilbringenden Erweisungen der Gottheit empfänglich machen sollen. In ähnlichem Sinne werden die Sühnungen gefaßt, die Weissagungen nicht auf natürliche Ursachen sondern auf Erleuchtung gottergebener Seelen, die übernatürliche Wirkung der Opfer auf Herableitung höherer Kräfte zurückgeführt. Zu Grunde liegt die Voraussetzung daß man zu den immateriellen Kräften nur durch Vermittelung der im Stoffe wirkenden Kräfte sich zu erheben, nur von den sichtbaren zu den unsichtbaren Göttern aufzusteigen vermöge. Die theurgische Kunst soll lehren, welche Stoffe den Göttern überhaupt und jedem Gotte insbesondere verwandt, und so die Mittel anweisen um zur Gemeinschaft mit ihnen zu gelangen. Sie wird aber auf unmittelbare göttliche Erleuchtung zurückgeführt und daher den Theurgen und Priestern eine ohngleich höhere Stelle als den Philosophen zugestanden. Die gegen den vorher erwähnten kritischen Brief des Porphyrius unter dem Namen eines Priesters Abammon gerichtete Schrift, welche das hier zunächst Hervorgehobene ausführlich erörtert[294]), versucht sich auch an einer Lehre von den obersten Principien und führt sie von den unsichtbaren Göttern zu den sichtbaren und diese in absteigender Reihe bis zu den Dämonen und Heroen durch, welchen sie die Seelen unterordnet

294) de Mysteriis liber ed. G. Parthey 1857.

und weist die unterscheidenden Merkmale der verschiedenen Klassen, die Form und den Stoff, in welchen sie zur Erscheinung gelangen und ihre Wirkungen nach, wie wenn sie zur Vergleichung gegenwärtig gewesen. Die Annahme von vernunftlosen und bösen Dämonen, neben den guten, dient dem Vf. zu Erklärung der Zauberei und falscher Wahrsagung, so wie trügerischer Erscheinungen und verfehlter theurgischer Versuche. Einzelne Abweichungen von den anderweitig überlieferten Annahmen des Jamblichus ließen sich ganz wohl auf die Elasticität der ganzen Theorie zurückführen, auch wenn er selber Verfasser der Schrift wäre; doch scheint es wahrscheinlicher zu sein, daß sie einem seiner Nachfolger gehörte. Unter seinen Schülern werden Aedesius, Chrysanthius, Maximus und Eusebius genannt, doch weiß ihr Biograph, Eunapius, fast nur von ihren theurgischen Thaten, nicht von ihren Lehren zu berichten.

4. Wie wenig aber solche Bestrebungen den Polytheismus oder wie man es zu bezeichnen liebte, das Hellenenthum, neu zu beleben und dem vordringenden Christenthum entgegen zu stellen vermochten, doch gelang es ihnen durch eigenthümliche Fügung der Verhältnisse einen Kaiser und zwar einen in mehr als einer Beziehung ausgezeichneten Kaiser für sich zu gewinnen, nachdem schon mehrere Generationen hindurch das Christenthum so gut wie Staatsreligion geworden war. Julian[295]) im Christenthum geboren (im J. 331 od. 332) und erzogen, augenscheinlich vertraut mit den Urkunden desselben, trat, sobald er zur Krone gelangt war, als entschiedener Beschützer und Vertheidiger des sogenannten Hellenenthums auf. Die inneren Streitigkeiten in der Kirche, die erbitterten Kämpfe zwischen den Arianern und Orthodoxen, Donatisten und Valentinianern, die wachsende Herrschsucht der Bischöfe und ihre Einmischung in die Staatsangelegenheiten, mögen schon früh dem christlichen Glauben ihn entfremdet haben; mehr noch die während des Auf-

---

295) vgl. außer den bekannten Schriften von A. Neander (1812) und D. F. Strauß (1847), Gibbon history of the decline and fall of the R. Emp. III, 144 sqq. Lips. u. die ausführlichen zwei Capitel b. Simon II, 275—368.

enthalts in Athen und anderen Orten griechischer Kultur und Wissenschaft, mit der ganzen Liebe seines enthusiastischen Gemüths ergriffene Philosophie. Den Vertretern derselben konnte er vertrauensvoll sich hingeben, während er fürchten mußte, ihm sich nähernde Christen möchten geheime Werkzeuge der ihn bedrohenden Nachstellungen seines Oheims, Kaiser Konstantius, des Mörders seines Bruders, sein. Selbst wenn er kritischeren Sinnes gewesen wäre, würden die phantastischen Formen, mit welchen Jamblichus und seine Schule die plotinischen Lehren umkleidet hatten, ihn schwerlich abgestoßen haben; das den kühnen Geist des jungen Prinzen fesselnde Grundgebäude war geblieben und der willkürliche Ausbau desselben geeignet in ihm die Hoffnung zu nähren dereinst das neue hellenische Pantheon der christlichen Kirche entgegenstellen zu können. Wann solche hochfliegende Pläne in ihm erwacht seien, läßt sich schwerlich bestimmen; jedoch sobald er zum Cäsar ernannt, durch seine siegreichen Feldzüge in Gallien der Vormundschaft des Kaisers sich entzogen und gegen dessen Gewaltsamkeiten sich gesichert hatte, nahm er an den öffentlichen Opfern Theil und war damit vom Christenthum offenkundig abgefallen. Daß er dann, nach dem Tode des Konstantius im J. 361 zum kaiserlichen Throne gelangt, wie weise und mild er auch im Uebrigen herrschte, nicht sowohl durch Gewalt als durch List das Christenthum zu beseitigen suchte, begreift sich einigermaßen nach der Voraussetzung, daß er diese allen übrigen feindlich entgegentretende Religion mit der von ihm beabsichtigten Verwirklichung einer die Kulten der Götter aller verschiedenen Völker in sich begreifenden philosophischen Allreligion für schlechthin unverträglich halten mußte; die die Verehrung des einigen wahren Gottes, im Gegensatz gegen allen heidnischen Götzendienst, festhaltenden Juden und Christen schlossen von einer solchen heidnischen Mischreligion sich selber aus, oder mußten vielmehr feindlich ihr entgegentreten. Nur durch ihre Beseitigung konnte Julianus hoffen seinen Zweck zu erreichen. Doch war das Judenthum bereits machtlos; seine Verfolgungen waren daher auch nur gegen das Christenthum gerichtet. Wie tief der christliche Glaube ins Volksbewußtsein eingedrungen war und wie alle seine Versuche

durch enthusiastische Reden und Glanz der religiösen Funktionen die Massen für das Kunstprodukt des neuen Glaubens zu gewinnen, erfolglos blieben, empfand er selber noch während der kurzen Dauer seiner Regierung. Sein glorreicher Tod im Perserkriege (363) ersparte ihm noch schmerzlichere Enttäuschungen und wahrscheinlich zugleich der Welt das Schauspiel eines blutigen Religionskrieges, dessen Ende ohne Zweifel der gänzliche Sieg des Christenthums und in Folge desselben eine Verfolgung des Heidenthums gewesen sein würde, ohngleich grausamer als die welche schon nach Julians unglücklichem Versuche es wiederum zur Staatsreligion zu erheben, eingetreten ist. Wie hätte auch Julianus' Glaubenseifer für Das entzünden können was er herzustellen beabsichtigte? Ueber Liebe zu einem die Phantasie ansprechenden Geisterreiche und über Hoffnung durch magische und theurgische Mittel des Verkehrs mit ihm theilhaft zu werden, ging sein eigner Glaube nicht hinaus. Seine Ausdeutungen der verschiedenen Gottheiten und ihres Kultus wurzelten in Vorstellungen, die dem Verständniß des Volkes sich gänzlich entzogen; wie hätte sein Gewebe abstruser Vorstellungen glaubens- und heilsbedürftige Seelen ergreifen können, zumal auch das Gepräge selbsterzeugter und selbsterlebter Gedanken und Anschauungen, gleichwie eine sie tief durchdringende Einheit ihnen fehlte. Haben seine Briefe und Reden [296]) auch ein bedeutendes psychologisches und Zeitinteresse, indem sie einen edlen und mannichfach begabten Geist uns veranschaulichen, der von einer durch klares Nachdenken nicht gezügelten lebhaften Phantasie beherrscht, an dem unglücklichen Unternehmen sich versuchte, durch Wiederherstellung des Abgelebten in den Lauf der Geschichte einzugreifen, — wissenschaftliche Bedeutung haben seine Schriften nicht; sie bewegen sich ohne selbsteigene Grundgedanken in den Formen seines göttlichen Jamblichus und ergänzen theilweise, wie namentlich seine Reden über die Sonne, unsre Kenntniß von der maßlos willkürlichen Mythenerklärung der Schule, aus der er hervorgegangen war. Den Jamblichus selber hat er nicht mehr gehört, sondern statt des-

296) vgl. außer Simon (298) Vacherot II, 171 ff.

sen umgaben ihn die schwärmerischen Schüler desselben, wie Aedesius, Maximus, Chrysanthius, Priscus und Eusebius. Bedeutender mag seine Streitschrift gegen das Christen- und Judenthum gewesen sein; wenigstens zeugen die auf uns gekommenen Bruchstücke derselben von guter Kenntniß der heiligen Bücher und hie und da auch von Kritik. Wie viel er von Andren, namentlich vom Porphyrius, entlehnte, aus dessen polemischer Schrift uns so Weniges erhalten ist, ohngleich weniger als aus der des Julianus, wissen wir freilich nicht. Noch weniger können wir auf Das eingehen was von seinem philosophischen Freunde Maximus berichtet wird und was von den Deklamationen eines zweiten, des Rhetors Libanius, erhalten ist. Die in dieser Zeit herrschende Willkür der Mythenerklärung spiegelt sich besonders in der Schrift des Sallustius über die Götter und die Welt (περὶ θεῶν καὶ κόσμου) ab, mag der Verfasser der bekannte Freund Julians oder ein späterer gewesen sein.

5. Unter Solchen, welche ohne Sinn für das Ursprüngliche und Eigenthümliche, platonische und aristotelische Lehre zur Unkenntlichkeit unter einander mischten, die ideale Welt Plotins zum Tummelplatz der groteskesten Göttergestalten der verschiedensten Nationen machten und durch Theurgie und andere Künste des Aberglaubens erweiterten, thut es wohl einem Manne zu begegnen, der mit der Klarheit und Schärfe eines unbenebelten Geistes sich in das Studium eines der beiden großen Philosophen der Vorzeit vertiefte. Ein solcher Mann war Themistius; seine, wie es heißt in der Jugend verfaßten und wider seinen Willen veröffentlichten Paraphrasen logischer und einiger andrer Schriften des Aristoteles sind ein wahres Muster solcher Art der Einführung in das Verständniß schwieriger Bücher und auch jetzt noch von großem Werth für die Auslegung derselben [297]). Freilich zeigt er auch so unabhängigen Geist, daß wir ihn kaum noch den Anhängern der Schule zuzählen dürfen. In seinen männlichen Jahren, die von der Regierung des

297) vgl. m. Abhandlung über die griechischen Kommentatoren des aristotelischen Organons a. a. O. (282).

Konstantins bis zu der des Theodosius sich erstrecken, war er mehr Redner und Staatsmann als Philosoph. Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen daß auch einige wirkliche Anhänger der Schule das Bedürfniß gefühlt zu haben scheinen, inmitten ihrer überfliegenden Theorien, durch das Studium der logischen Schriften des Aristoteles und zwar zunächst der Kategorien, sich zu ernüchtern; wie wenig es ihnen aber damit gelang, ersehen wir aus dem erhaltenen Buche des Dexippus[298]), und schwerlich war es dem Maximus besser ergangen. Bedeutender mögen des Alexandriners Olympiodorus Auslegungen aristotelischer Schriften oder Lehren gewesen sein. Andre wendeten sich lieber zur Auslegung des tiefsinnigen platonischen Timaeus, wie Theodorus.

6. Der Traum einen durch neuplatonische Ideen zusammengehaltenen und verklärten Glauben an die Allheit der Götter des Heidenthums zur Staatsreligion zu erheben war mit Julians Tode zerronnen. Die Philosophie mußte sich in die Schranken der Schule zurückziehn. Wie aber hätte sie auf fernere Ausbildung eines die verschiedenen philosophischen Hauptsysteme der Vorzeit und die verschiedenen Kultusweisen zur Einheit verbindenden Synkretismus verzichten, wie der Uebung magisch-theurgischer Künste sich begeben sollen! Merkwürdig daß die griechische Philosophie ihren Kreislauf beendigen sollte, wo der Aufbau von Systemen begonnen hatte. Freilich konnte nicht wie damals das glänzende Athen zur Gemeinschaft an einem umfassenden und reichen Geistesleben einladen; die Philosophie suchte und fand in dem vereinsamten Athen nur eine letzte Ruhestätte. Man pflegt zu sagen, die neuplatonische Schule sei von Alexandria nach Athen übergewandert, läßt jedoch außer Acht daß im dritten und vierten Jahrhundert Alexandria keineswegs ihr Hauptsitz, geschweige denn ihr einziger Sitz gewesen ist; wir finden sie nicht minder in verschiedenen Städten Kleinasiens, auf den Inseln und in Athen; von jenen und aus Aegypten mochte sie sich zurückziehn, um den Verfolgungen des Heidenthums sich zu

---

298) s. jene Abhandl. und die Auszüge in m. Schol. in Arist. p. 31. 39 sqq.

entziehn, die im fanatischen Orient nach Julians Tode ausbrachen; erinnern wir uns nur der Schicksale der Hypatia. Im eigentlichen Griechenland scheint das Heidenthum länger verschont oder unbeachtet geblieben zu sein. Als Urheber der neuen athenischen Richtung des Neuplatonismus wird Plutarchus, Sohn des Nestorius und als dessen Nachfolger Syrianus bezeichnet, als einer seiner (des Plutarch's) Schüler Hierokles, von dem wir außer Bruchstücken seiner Schrift von der Vorsehung und anderer Bücher, die bekannte Erklärung des sogenannten goldenen Gedichts des Pythagoras besitzen. Von ersterem erfahren wir Nichts als daß er Athener gewesen und um 433 oder 434 gestorben sei, vom Syrianus wird eine Anzahl von Kommentaren zu Homer, Orpheus, zu Platos Büchern vom Staat und eine Schrift über die Uebereinstimmung der Lehren des Orpheus, Pythagoras und Plato angeführt[299]). Sein Schüler Proklus führt von dem verehrten Lehrer, großentheils ihm zustimmend, auch Erklärungen des platonischen Timäus, Parmenides u. s. w. an. Was wir von ihm besitzen, Erklärung der beiden letzten und des dritten Buches der aristotelischen Metaphysik[300]), veranschaulicht uns seine Geistesverwandtschaft mit Proklus; er legt nicht sowohl den Text aus als in ihn hinein. Auch seine Angaben über die verschiedenen Phasen der Zahlenlehre sind sehr wenig genau und was von seiner eignen Auffassung derselben vorkommt ist durchaus phantastisch. Allerdings wurden in dieser Zeit die aristotelischen Schriften fleißiger als unter der Herrschaft der jamblichischen Hierophanten gelesen, aber nicht mehr mit der Unbefangenheit des Plotin; man betrachtete sie als Vorschule zum Verständniß der platonischen Dialogen und entschied sich unbedingt für Plato, wo man dessen Lehren mit den aristotelischen nicht zu einigen vermochte. Beiden neuathenischen Platonikern war ihr Schüler Proklus (denn auch den Plutarch hatte er gehört) an Um-

---

299) vgl. Simon II, 374 ff.

300) Bis jetzt nur in der lateinischen Uebersetzung des Bagolinus veröffentlicht; der griechische Text wird im zweiten Bande meiner Scholia in Arist. erscheinen. Einige Stellen bei Vacherot II, 202.

fang des Wissens, an haarspaltendem Scharfsinn und Kühnheit der Auslegung und Mythendeutung unbezweifelt überlegen. Zu Byzanz etwa 412 geboren, starb er in Athen 485. Bevor er dem Plutarch und Syrian sich anschloß, war er von dem Alexandriner Olympiodorus, der die wesentliche Uebereinstimmung der platonischen und aristotelischen Lehren nachzuweisen bestrebt war, in das Studium der letzteren eingeführt worden. Sein Biograph Marinus schildert die Strenge seiner Lebensweise, seine gewissenhafte Beobachtung der religiösen Satzungen und Gebräuche, auch der der Aegyptier und Chaldäer (er war nicht minder Hoherpriester als Philosoph), seinen Eifer als Lehrer, das Vertrauen und die Verehrung die ihm überall zu Theil geworden, mit Begeisterung. Natürlich durfte es dem Gefeierten auch nicht an Wunderkraft fehlen. Von seinen zahlreichen Schriften sind uns sein Kommentar zum Timäus, zu einigen Büchern des platonischen Staats, seine platonische Theologie, seine theologischen Elemente (*στοιχείωσις ϑεολογική*) seine Auslegungen zum Parmenides und einigen andren platonischen Dialogen erhalten. Wir verdanken diesen Büchern manche werthvolle Mittheilungen aus für uns verlorenen Quellen; das Verständniß der platonischen Lehren und Dialoge wird durch sie nicht gefördert.

Die letzte Phase der neuplatonischen Philosophie, welche durch Proklus ihren Abschluß erhielt, war längst vorbereitet worden. Das Bestreben die große plotinische Triade weiter auszubauen, hatte schon Amelius und Porphyrius zu einigen, so weit jedoch aus den dunklen Anführungen ersichtlich, wenig erheblichen und vereinzelten Abweichungen von der ursprünglichen Lehre veranlaßt. So unterschied Amelius einen dreifachen Geist oder Demiurgos, den schlechthin seienden, den das Intelligibele besitzenden und den es schauenden; der erste soll lediglich durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte als handanlegender (*αὐτουργός*) Künstler schaffen, wogegen Porphyrius den Demiurgos auf den höheren Theil der Weltseele bezog. Was diesem oder dem Theodor von Asine von der Unterscheidung eines wesenhaften (*οὐσιώδης*), eines intelligibelen (*νοερός*) und eines Leben schaffenden

(ζωτικός) Geistes gehöre, ist aus der Anführung bei Proklus nicht ersichtlich. Ohngleich weiter mußte Jamblichus in den Sonderungen gehn, um seine bunte und weitschichtige Götterwelt in die Triadenlehre einzupassen. Für die Durchführung der Triadenlehre einen logisch begrifflichen Anhalt zu gewinnen, scheint Theodorus von Asine versucht zu haben[301]). Der ihm mit dem Porphyrius gemeinsamen oder von ihm bestimmter ausgesprochenen intelligibelen Dreiheit, die er als (das zweite) Eins bezeichnete, schloß er die intellektuelle Dreiheit des Seins, des Denkens und des Lebens an, und dieser wiederum die demiurgische Trias des Seienden, des Nus und der Quelle der Seelen, und theilte jedes dieser drei Glieder in ein Erstes, Mittleres und Letztes. In ähnlicher Weise unterschied er drei Seelen, die ursprüngliche, die allgemeine und die schlechthin getheilte oder Weltseele. Aus der ursprünglichen Dreitheilung war ihm nämlich eine Fünftheilung geworden: das Urwesen, das Intelligibele, das Intellektuelle, das Demiurgische und Psychische. Proklus hält ihn hoch, höher aber noch seinen Lehrer Syrianus[302]), und freilich scheint dieser das Spiel begrifflicher Spaltungen noch ohngleich weiter geführt und zugleich in der Ausklügelung und Anwendung der mystischen Zahlenlehre den Theodorus übertroffen zu haben. Je willkürlicher die Begriffsspaltungen waren, um so leichter mußten neue Kombinationen sich ergeben. Syrianus meinte im platonischen Parmenides einen neuen Leitfaden gefunden zu haben und preßte aus demselben die Fünfheit des Eins, der göttlichen Welt, der Seele, der im Stoffe wirkenden Formen und die Materie heraus, unterschied dann in der göttlichen Welt das Intelligibele, das Intellektuelle und die überweltliche Seele; im Intelligibelen das lebende Wesen an sich (*αὐτοζοῶν*), die Wesenheit und das Intelligibele. Als erstes Glied der intellektuellen Welt betrachtet er den Demiurgos oder Zeus, schließt diesem eine Dreiheit demiurgischer Kräfte an, welcher die Ideen als Urbilder angehören sollen, jedoch so daß sie ursprünglich dem In-

---

301) s. Zeller 904 ff. vgl. Simon II, 243 ff.
302) vgl. Simon 379 ff. Vacherot 201 ff. Zeller 901 ff.

telligibelen und nur abgeleiteter Weise dem Demiurgos einwohnten. Die pythagorische Vierzahl und Zehnzahl wurden zu Hülfe genommen um das Verhältniß scheinbar näher zu bestimmen: denn die Ideen sind ihm zugleich Zahlen und wirkende Kräfte, jedoch die Zahlen der Grund der demiurgischen Ideen. Von seiner mystischen Zahlenlehre finden sich nur Bruchstücke. Aus dem Demiurgos und einer der niedrigeren Kräfte wird dann die Seele abgeleitet. Hätte man diese Männer gefragt: wie aber kommt Ihr zu Eurem Wissen um die ganze Reihenfolge geistiger Wesenheiten, so hätten sie sich auf ihren Grundsatz berufen mögen, demzufolge jede niedere Stufe in eigenthümlicher Weise an allen höheren Theil habe, so daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, lückenlose Einsicht in die ganze Reihenfolge zu gewinnen. So aber näherte der Neuplatonismus mehr und mehr der Emanationslehre sich wiederum an, von der ihn fern zu halten Plotinus bestrebt gewesen war; während er die nothwendigen Voraussetzungen der Welt des Denkens und der Dinge regressiv hatte finden wollen, vermaßen sich seine Nachfolger progressiv die ganze Geisterwelt zu konstruiren; die ursprünglich rein geistig gefaßten Verhältnisse der Abfolge wurden auf die Weise immer mehr zu physischen Ausflüssen; hatte ja schon Syrianus das Geschlechtsverhältniß, ähnlich wie die Gnostiker, auf das Gebiet der intelligibelen Zahlen zurückgeführt.

Das fein gesponnene Gewebe logisch-mystischer Phantasien über die Geister- und Götterwelt zu seiner Vollendung zu führen, war Proklus in hohem Maße geeignet. Er hatte die Hauptrichtungen der neueren Durchführung plotinischer Lehren in sich vereinigt, hatte in das theurgische Götterpantheon des göttlichen Jamblichus und die Vorhallen dazu, orphische, chaldäisch-ägyptische Theologie, Orakel und Spruchweisheit der Götter, eben so sich eingelebt, wie in die Triadentheorie des Theodorus und Syrianus, war in Aristoteles bewandert und kühn genug um die logischen Formen über alles Erfahrungsgebiet hinaus auf die Welt des Intelligibelen anzuwenden; was Aristoteles als Endpunkte bezeichnet hatte, wohin ihre Anwendung führen sollte, erweiterte er zum unermeßlichen Gebiet ungehemmter logischer Bewegung. Doch auch

ihm war Aristoteles nur Vorhalle zur tieferen Erkenntniß, Plato ihr wahrer Prophet, vorausgesetzt daß man den Geheimsinn seiner Dialogen, namentlich des Parmenides und Timäus, und ihre Uebereinstimmung mit orientalischer Theologie und neuplatonischer Triadenlehre mystagogisch sich eröffnet habe. Dazu kam seine außerordentliche Belesenheit in ächten und gefälschten Schriften, welcher wir die Kenntniß uns anderweitig unbekannter Bruchstücke aus beiden verdanken. Endlich übertraf er seine Vorgänger an grübelndem Scharfsinn und wahrscheinlich auch an Lebhaftigkeit der Phantasie, kraft welcher er seine Abstraktionen mit dem Schein der Realität bekleidete; er selber wenigstens bewegt sich unter ihnen mit der Sicherheit eines Traumwandlers; einem nüchternen Sinne freilich wird es schwer unter ihnen das Gleichgewicht zu behaupten und nicht vom Schwindel ergriffen zu werden.

In der Grundlegung seiner Triadenlehre[303]), die sich vorzüglich in seiner theologischen Einleitung findet, hält sich Proklus noch großentheils an plotinischen Principien. Er geht davon aus daß jede Vielheit eine Einheit voraussetze und an ihr Theil habe, zwar so daß die Kraftfülle der Einheit unverändert dieselbe bleibe, jede Wirkung der Einheit daher kraft der Aehnlichkeit, mit ihr geeinigt sei, so daß jedes höhere Wesen durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurchgehe, zugleich jedoch jedes niedere von dem höheren sich unterscheide und zu ihm zurückstrebe. Danach unterscheidet er durchgehends die drei Momente, des Seins des Gewirkten in der Ursache, seines Heraustretens aus derselben und seiner Rückkehr zu ihr. Ferner folgert er daß je weiter entfernt von seiner Einheit, um so getheilter und unvollkommner das Sein werde, mithin die einfachsten Wesen die vollkommensten und kraftreichsten seien, und wiederum die einfachsten auch die allgemeinsten. In der un-

303) An die Stelle der sehr ausführlichen Analysen der Lehren des Proklus in den Werken von Vacherot (II, 210—383) und Simon (404—583) tritt bei Zeller (916—953) eine ohngleich kürzere aber, ich glaube, präcisere. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840, kenne ich nicht.

ermüdlichen Durchführung jener drei Momente geht auch Proklus von dem unbedingten Eins aus und bestimmt es der Hauptsache nach ähnlich wie Plotin, sucht aber dann sogleich eine Vermittelung zwischen dem schlechthin Unbegreiflichen, selbst nicht als allwirkende Ursache zu bezeichnenden, und der Welt des Intelligibelen, und statt mit Jamblichus ein zweites Urwesen anzunehmen, schiebt er eine Vielheit dem absoluten Eins verwandter Einheiten ein, als einheitliche überwesentliche Zahlen, die kraft ihres Ineinanderseins wiederum zu einer Einheit sich vereinigten; doch sollen sie, ihren Bestimmtheiten nach von einander verschieden, dem absoluten Eins näher oder ferner stehn; und diese Einheiten sind ihm denn die höchsten Götter. Sie sind kraft ihrer Wirkungen erkennbar und Sitz der Vorsehung. Erst ihnen schließt sich das Gebiet des Intelligibelen an, und dann das des Intelligenten; die Kluft zwischen beiden soll durch das zugleich Intelligibele und Intelligente ausgefüllt werden; und diesen drei Gebieten sollen die Begriffe des Seins, des Lebens und des Denkens entsprechen, oder auch die der Wirklichkeit oder Güte, der Kraft und des Wissens; doch soll auch das Leben und Denken im Sein, in der Weise desselben, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, in je eigenthümlicher Weise, enthalten sein. Das Intelligibele selbst theilt sich dann in drei Triaden, deren erste die der Grenze, das Unbegrenzte und das Gemischte umfaßt; von der Grenze oder der Wirklichkeit (ὕπαρξις) soll mit der unendlichen Kraft des Unbegrenzten das Sein gezeugt, aus dem Unbegrenzten das intelligibele Princip der Materie, aus Grenze und Unbegrenztem zusammen das Gemischte oder die Wesenheit (οὐσία) sich ergeben und die zwei Bestandtheile desselben sollen auf allen Stufen des Seins (oder der Wesenheit?) sich wiederfinden. Die zweite intelligibele Dreiheit wird als intelligibeles Leben (νοητὴ ζωή) oder Ewigkeit bezeichnet; doch weiß als Glieder derselben Proklus nur wiederum die Grenze, das Unbegrenzte und das Leben, wenn auch wohl in abgeleitetem Sinn, anzugeben; diese Trias soll zur vorangegangenen sich verhalten wie die Vielheit zur Einheit. In der dritten, dem Geiste entsprechenden Dreiheit, erzeugt fortschreitend die Einheit eine von

ihr umfaßte ideelle Vielheit, d. h. die Welt der intelligibelen Ideen, das *αὐτοζῷον* des Timäus. Im Rückgang auf die allen drei Triaden zu Grunde liegende Eintheilung wird je das erste Glied derselben als Vater, das zweite als Kraft, das dritte als Denken bezeichnet, um auch so wiederum ein Band zwischen ihnen unter sich und zwischen ihnen und jener Grundeintheilung zu schlingen. Das intellektuel-intelligibile Gebiet, das der vervielfältigenden zeugenden Kraft, wird den Göttern eingeräumt und eine zwiefache Klasse derselben unterschieden, die intelligibele des überhimmlischen Orts und die des Uranos: zu ersterer gehören die Urzahlen als Band zwischen der einheitlichen intelligibelen und der vielfachen intellektuellen Welt, mit den drei Gliedern des Eins, des Andren und des Seienden, aus denen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden konstruirt und sämmtliche Urzahlen von den intellektuellen, seelischen u. a. unterschieden werden. Als zweite Trias folgt dann die der zusammenhaltenden Götter (*συνεκτικοί*), d. h. das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte; — der zweiten die dritte Trias der vollendenden Götter (*θεοὶ τελεσιουργοί*). Noch verwickelter ist die Konstruktion der nach jamblichischer Siebenzahl geordneten intellektuellen Götterordnungen. Doch umfassen die sieben Hebdomaden, welche Proklus herausklügelt, noch keineswegs die ganze Fülle göttlicher Wesen; ein guter Theil derselben wird dem psychisen Gebiete vorbehalten, und in ihm finden denn auch die griechischen Götter, nachdem sie theilweise schon in der intelligibelen Reihe aufgeführt waren, ihre gewissermaßen weltliche Stelle, wenngleich sie noch immer als überweltliche Wesen im Unterschiede von den innerweltlichen Theilgöttern und den mitten inne stehenden und beide Klassen verbindenden abgelösten Göttern (*ἀπόλυτοι θεοί*) gefaßt werden. Auch für Unterkunft der Dämonen wird Sorge getragen.

Und was wird durch dieses filagrammatische Netz von Begriffen gewonnen? sie sollen die drei großen Principien des plotinischen Weltalls durch Stufen der Vermittelungen mit einander verbinden, die zwischen ihnen befindlichen Klüfte ausfüllen, die unter allen verschiedenen Stufen und Arten des Seins vorausge-

setzten Wechselbeziehungen bezeichnen. Wer möchte einem solchen Bestreben Achtung verweigern? Und doch muß man die darauf verwendete Geistesarbeit für eine unfruchtbare, ja verderbliche halten. Die Schwierigkeiten der Probleme, die noch Plotinus sorgfältig erörtert hatte, werden verschleiert, an die Stelle wirkender Ursachen und Wesenheiten treten todte Abstraktionen, welche bestimmt eine fortgehende Reihe zur Verbindung der drei Hauptstufen des Seins zu bilden und die Wechselbeziehungen unter ihnen zu bezeichnen, mit dem Scheine der Denknothwendigkeit und Realität durch mystische Zahlenspiele und durch willkürliche Zurückführung auf die bunte Götterwelt des Orients und vorzüglich Griechenlands bekleidet werden mußten. So entstand statt eines philosophischen Lehrgebäudes ein phantastisches Luftgebilde, dessen verschlungene Fäden die Neugierde reizen; und hat man sich durch das Labyrinth desselben hindurchgefunden und die so häufig auf verschiedenen Stufen wiederkehrenden gleichen Bezeichnungen und den Wechsel ihrer verschiedenen Bedeutungen sich gemerkt, so bedauert man mit Ueberdruß den übelberathenen Scharfsinn, der darauf verwendet worden ist. Ohne auf die psychologischen und ethischen Bestandtheile des Gebäudes [304]) näher einzugehn, begnügen wir uns zu bemerken, daß das Uebermaß der Kühnheit der Konstruktion in das demüthige Bekenntniß sich auflöst, der Mensch, dessen Vermögen freier Selbstbestimmung und der Mißbrauch desselben als Grund alles Uebels, so entschieden hervorgehoben wird, vermöge doch nur durch fortgehende göttliche Beihülfe zur Wahrheit der Erkenntnisse wie zu sittlicher Wahlbestimmung zu gelangen, und jener Beihülfe nur durch religiöse Uebungen, Weihen und theurgische Herabziehung der göttlichen Kräfte ins irdische Leben sich versichert zu halten. Freut man sich seines an christliche Lehre streifenden Bekenntnisses, daß der Glaube höher stehe als das Wissen, so überzeugt man sich doch bald, wie fern dieser sein Glaube dem christlichen stand.

7. Wenn Damascius den Verfall der athenischen Schule auf die Unfähigkeit der Nachfolger des Proklus, Marinus und Isidorus, zu-

---

304) vgl. Simon II, 509 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 936 ff.

rückführt, so mag er den Antheil außer Acht gelassen haben, den Ueberdruß an solchen endlosen Grübeleien daran gehabt haben wird. Ein vierter Schüler des Proklus, der Arzt Asklepiodotus, obgleich als Wunderthäter geschildert, scheint der Naturbeobachtung sich zugewendet zu haben[305]; ein fünfter, Ammonius, Hermias' Sohn, ist uns als fleißiger Kommentator des aristotelischen Organons bekannt und einer der von ihm erhaltenen Kommentare über das Büchelchen von der Auslegung (*περὶ ἑρμηνείας*) von nicht unbedeutendem Werthe für uns[306]. Ein späterer Nachfolger, der scharfe Kritiker seiner Vorgänger, Damascius, gegen 520 Vorsteher der Schule, schwankt zwischen den Anschauungsweisen des Jamblichus und des Proklus, hebt aber das Unzureichende aller Bezeichnungen nicht blos für das schlechthin unbedingte Princip, sondern auch für die folgenden, und der Ableitungsweisen der niederen aus den höheren, mit Klagen über die Beschränktheit des Denkens wie der Sprache, auf das schärfste hervor. Nur der Gedanke daß Alles das Eine und das Eine Alles sei, scheint ihm zu genügen, d. h. die entschiedenste Identitätslehre. Schon die beiden ersten von der unbedingten Einheit den Weg zur Vielheit anbahnenden Principien bezeichnet er als Eins Alles und Alles Eins (*ἓν πάντα* und *πάντα ἕν*).

An Kritiklosigkeit und Mischsucht steht er den vorher genannten Vorgängern nicht nach und wie mancherlei Neues auch die von ihm erhaltene Schrift enthält, nur mit größter Vorsicht ist sie zu benutzen. Als Kommentator aristotelischer Schriften kennen wir ihn durch wenig erhebliche Auszüge aus seinen Erklärungen zu Aristoteles' Büchern vom Himmel[307]. Nach dem vom Kaiser Justinianus verordneten Schluß der Philosophenschule in Athen wendete er sich mit Simplicius, Priscianus, Theodorus u. A. zum

---

305) Simon 584 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 953 ff.

306) vgl. m. wiederholt angef. Abhandlung (282 u. s. w.).

307) *Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* ed. I. Kopp 1862. vgl. die (305) angeführten Werke. — s. Schol. 454—468.

König Chosroës von Persien, von wo sie nach erfolgtem Frieden des Königs mit dem römischen Reiche, enttäuscht nach Griechenland zurückkehrten[308]). Vom Damascius erfahren wir nichts Weiteres. **Simplicius** hatte noch nach dem Tode des Damascius, mithin nach der Rückkehr aus Persien, seinen Kommentar zur Physik des Aristoteles verfaßt, und nach diesem den zu den Büchern von der Seele, wahrscheinlich auch zum Epiktet; wo? erfahren wir nicht; doch wahrscheinlich, daß der Reichthum der Quellen, die er in den Kommentaren zur Physik, zu den Büchern vom Himmel und zu den Kategorien benutzte, nur in Alexandria zu finden war; in Alexandria hatte er vermuthlich auch früher den Ammonius gehört, später den Damascius in Athen. Wir dürfen es wohl als eine providentielle Fügung betrachten, daß unmittelbar vor dem Untergang großer Bücherschätze ein unermüdlich thätiger und gründlich gelehrter Mann wie Simplicius sichs angelegen sein ließ was irgend zur Erklärung der von ihm bearbeiteten aristotelischen Bücher dienen konnte, aus den schon damals seltenen Schriften der ältesten griechischen Philosophen, aus den früheren peripatetischen Kommentaren des Andronikus Rhodius, Aspasius, Alexander Aphrodisiensis bis zu Porphyrius und Damascius herab, aus den den zu erklärenden Schriften des Aristoteles gleichnamigen Büchern des Theophrastus, Eudemus, Strato, aus älteren astronomischen Theorien und Ueberlieferungen u. s. f. auszuziehn und mitzutheilen. Kann auch Simplicius in der eignen Auslegung der Texte die neuplatonische Schule, der er angehört, nicht verläugnen, ist er namentlich geneigt die aristotelische Kritik platonischer Lehren als Hinweisung auf einen tieferen Sinn derselben zu fassen, um die Uebereinstimmung der Theorien beider großen Philosophen aufrecht zu halten: so zeichnet er sich doch durch Unbefangenheit und kritischen, auch auf Prüfung der verschiedenen Lesarten zurückgehenden Sinn vor den neuplatonischen Auslegern, nach der Zeit des Porphyrius, so viel wir davon kennen, sehr entschieden aus, gewährt unentbehrliche

---

308) s. **Kopp**, praef. in **Damaso.** und Zumpt über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen S. 60 ff.

Hülfsmittel zum richtigen Verständniß der von ihm kommentirten Bücher des Aristoteles und läßt sich oft, wo er fehlgreift, durch die von ihm angeführten Auslegungen Früherer kontroliren [309]). Sein gleichzeitiger christlicher Nebenbuhler, Johannes Philoponus, der leidenschaftliche Bekämpfer der aristotelischen und neuplatonischen Lehre von der Ewigkeit der Welt, steht ihm weit nach, außer etwa im Commentar zu den Büchern von der Seele. Und doch ist auch er noch ehrenwerth im Vergleich mit den ärmlichen Kommentatoren der späteren Zeit, die ihren Vorgängern nur das Unbedeutende ausgezogen, d. h. nur Sinn für das Triviale gehabt zu haben scheinen. Während das Christenthum im latinischen Mittelalter ein neues Licht der Forschung nach und nach anzündete, verknöcherte es im griechischen Orient in leblosem dogmatischen Formalismus, ohne bis ins fünfzehnte Jahrhundert von dem belebenden Hauch jener neuen Philosophie im geringsten berührt zu werden; da endlich zieht diese, für freilich nur kurze Zeit, Griechen in ihre Kreise. Der einzige griechische Kommentator des Aristoteles, bei dem ich Berücksichtigung der Philosophie des Mittelalters gefunden habe, gehört dem fünfzehnten Jahrhundert an. Selbst schätzbare Sammelwerke, wie das frühere des Johannes Stobäus, das spätere, die Bibliothek des Patriarchen Photius, im neunten Jahrhundert, scheinen sehr vereinzelt geblieben zu sein.

So erliegt denn die griechische Philosophie schon im sechsten Jahrhundert, man kann nicht eigentlich behaupten der Altersschwäche, eher möchte man sagen, einem tödtlichen Paroxysmus; denn die Kühnheit mit der sie in ihrem Jugendmuth an die Lösung der schwierigsten Probleme sich gewagt hatte, hat sie sich auch in ihrem Alter bewahrt; will sie ja die Richtungen der Bildung der ganzen damals bekannten Welt in sich vereinigen. Und allerdings hatte der griechische Geist den Beruf durch Sprache und Literatur neue Lebenskeime im absterbenden Orient zu wecken, aber je mehr die Koncentration und Selbständigkeit seiner Kraft abnahm jene ver-

---

309) vgl. m. Artikel über Simplicius in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology.

schiedenen Richtungen zu beherrschen und durch beseelende Einheit zu durchdringen, um so kühner erweiterte man die Kreise der beabsichtigten Weltphilosophie. Plotinus war der einzige in dieser letzten Periode der griechischen Philosophie, welcher unter den Anschauungsweisen des Orients die mit dem griechischen Geiste vereinbaren von den nicht damit vereinbaren zu unterscheiden und jene mit der ursprünglich griechischen Anschauungsweise zu verknüpfen wußte. Wie schmerzlich auch nach diesem letzten Aufflammen des griechischen Geistes, ihn mit Verleugnung seiner ursprünglichen Klarheit, im trüben Dunstkreise verworrener Vorstellungen erlöschen zu gehn, so wollen wir doch nicht vergessen daß nicht blos die Anfänge der neuplatonischen Schule den Sinn für Philosophie in den christlichen Vätern geweckt oder genährt haben, sondern auch der Kampf gegen dieselbe bis in ihre letzten Ausläufer, zu wissenschaftlicher Fassung und Verbindung der geoffenbarten Lehren veranlassen mußte, auch wenn die Vermischung mit neuplatonischer Anschauungsweise die Reinheit derselben hin und wieder trübte, wie namentlich in dem Dionysius dem Areopagiten fälschlich zugeschriebenen Werke. Und doch war eben dieses Werk von bedeutendem Einfluß auf den ersten Versuch des Mittelalters, den des Skotus Erigena, ein philosophisches Lehrgebäude aufzuführen. Im Uebrigen wurden die Anfänge der Philosophie des Mittelalters nur mittelbar, nicht unmittelbar, durch griechische Werke geweckt und geleitet; man konnte allein aus abgeleiteten lateinischen Quellen schöpfen. Von richtigem Sinn geleitet, fühlte man zunächst das Bedürfniß streng logischer Schule und wendete sich mit Eifer den in lateinischer Uebersetzung vorhandenen Büchern des aristotelischen Organons zu und den Erklärungen derselben. In dieser Beziehung ist Anicius Manlius Severinus Boëthius, der vom Gothenkönig Theodorich zuerst mit wichtigen Geschäften betraute und demnächst in Folge falscher Anklage (526) hingerichtete Staatsmann, ein wahrer Wohlthäter des Mittelalters geworden. Durch ihn kamen gute Uebersetzungen solcher Bücher und zweckmäßige Erklärungen derselben auf das schon im Anbruch begriffene Mittelalter. Im Anschluß an Porphyrius ist es ihm zunächst um rich-

tige Erklärung der Werke zu thun; auf die langathmigen Discussionen der übrigen Neuplatoniker und ihre Versuche den aristotelischen Text platonisch zu deuten, läßt er sich selten ein, hat dagegen neben dem Porphyrius, die früheren peripatetischen Erklärer fleißig eingesehn. Auch sein zu eignem Trost im Gefängniß verfaßtes Buch vom Troste der Philosophie war wohl geeignet das Nachdenken über philosophische Fragen zu wecken und durch seine, wenn auch nicht christliche, doch dem christlichen Sinne verwandte Frömmigkeit, in jenen Jahrhunderten der Drangsale Muth und Ergebung aufrecht zu halten. Der fromme Geist des Buches sprach so zum Herzen, daß man an der Christlichkeit des Verfassers nicht zweifelte, die Spuren einer allerdings sehr gemilderten neuplatonischen Anschauungsweise übersah und den Tod des edlen Dulders als den eines christlichen Märtyrers sich dachte. Wenn es nun auch mehr als zweifelhaft ist daß irgend eine der ihm beigelegten Schriften über christliche Dogmen die seinige sei, und ebenso daß er ein rechtgläubiger Christ gewesen, so war er doch sicherlich vom christlichen Geiste angehaucht und gehörte wahrscheinlich zu Solchen, die auf der Umkehr von neuplatonischer Philosophie zum Christenthum begriffen waren [310]).

Andre Werke, welche ohne irgend bedeutenden eigenthümlichen Gehalt, eine wenngleich dürftige Kenntniß der alten Philosophie auf das Mittelalter übertragen haben, zu kennzeichnen, muß ich der Geschichte der Philosophie jenes Zeitalters überlassen. Ebenso übergehe ich den Nemesius, wie wichtig auch sein Buch von der Natur des Menschen für Geschichte der älteren Philosophie. Er gehört dem Uebergang von der alten zur christlichen Philosophie an.

310) s. die gründliche Untersuchung von Fr. Nitzsch, das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin 1860.

Ausführungen.

Zum ersten Abschnitt. S. 11—54.

Ein wie lückenhaftes, ärmliches und verschrobenes Bild von den Lehrgebäuden des Plato und Aristoteles uns vorliegen würde, wenn wir es lediglich aus den Berichten und Anführungen zu schöpfen hätten, zeigt die Vergleichung derselben mit den glücklicher Weise uns erhaltenen Urschriften der beiden großen Philosophen. Wird sich's mit unsrer Kenntniß der Philosophie der dritten Periode anders verhalten, die wir großen Theils aus abgeleiteten Quellen zu schöpfen haben? Allerdings lag sie dem Verständniß der Berichterstatter näher, eben weil sie weniger eigenthümlich und weniger aus der Tiefe geschöpft war. Doch ist sorgfältige Prüfung unsrer Quellen unerläßlich.

Wie Epikur in den kürzeren Abrissen seiner Lehren verfahren sei, ersehen wir aus den nur leider in sehr verderbten Texten uns erhaltenen drei Briefen desselben und aus seinen noch kürzer zusammengefaßten Lehrpunkten (*κυρίαι δόξαι*). Auf wissenschaftliche Entwickelung machen diese der Allgemeinverständlichkeit bestimmten Schriftchen nicht Anspruch. Aber sehr bezeichnend für seinen Standpunkt und die Zeit, daß eine epagogische Hinleitung zu demselben in ihnen durchaus fehlt. Wie ganz anders verfuhr Plato in seinen kleineren Dialogen und wahrscheinlich auch Aristoteles in seinen populären Schriften. Doch sehr möglich daß was wir hier vermissen, in andren Schriften, wie dem Protreptikos oder dem *Προγνωστικόν*, sich fand. Auch ein Symposion wird von ihm angeführt[1]). Epikurs uns erhaltenen Abrisse seiner Lehre sind nur bestimmt denen

1) Diog. L. X, 28.

die für das Studium der ausführlichen exakteren Schriften keine Muße hatten, eine Uebersicht des Ganzen und die wesentlichsten oder allgemeinsten Lehren (*ὁλοσχερέσταται δόξαι*) zu gewähren, den Vorgerückteren aber zur Erinnerung an dieselben und zur Einprägung derselben zu dienen. Letztere werden daher ermahnt stets zu ihnen zurückzukehren, um durch Vergegenwärtigung der wesentlichsten und einfachen Elemente (*ἁπλᾶ στοιχειώματα*), die schwierigeren Probleme mit Leichtigkeit zu lösen[2]). Wie zum erhaltenen Abriß der Physik der von Diogenes nur gelegentlich angeführte größere (*μεγάλη ἐπιτομή*), oder die zwölf Elemente (*δώδεκα στοιχειώσεις*)[3]) sich verhielten, vermögen wir nicht zu bestimmen, gleichwie auch der größere Theil der dem Epikur zugeschriebenen Bücher leere Titel für uns sind. Es würde ungerecht sein aus jenen auf uns gekommenen Abrissen die schriftstellerische Befähigung des Epikur beurtheilen zu wollen; doch zeugen auch sie von Eingelebtheit in seine Lehrmeinungen und von Fertigkeit durch Zusammenstellung derselben und durch einfachen leicht verständlichen Ausdruck, ohne allen Schmuck der Rede, Anerkennung für sie in Anspruch zu nehmen. Er vermeidet außer in dem meteorologischen Briefe, Polemik und Kritik, die bei der beabsichtigten Kürze der Darstellung, Blicke auf andre annehmlichere Theorien leicht hätten veranlassen können; und auch in jenem Briefe deutet er auf andre Theorien nur hin, um seine Annahme, daß die zur Sprache kommenden Erscheinungen in

---

2) Epic. ib. 35 ...*ἵνα παρ' ἑκάστους τῶν καιρῶν ἐν τοῖς κυριωτάτοις βοηθεῖν αὑτοῖς δύνωνται*, .. *καὶ τοὺς προβεβηκότας δ' ἱκανῶς ἐν τῇ τῶν ὅλων ἐπιβλέψει τῶν τύπων τῆς ὅλης πραγματείας τῶν κατεστοιχειωμένων δεῖ μνημονύειν.* vgl. 36 sq. 83 sq. Den Brief an Herodotus bezeichnet Epikur in dem an Pythokles gerichteten (85) als *μικρὰ ἐπιτομή*. — Pythokles hatte sich gewünscht *περὶ τῶν μετεώρων σύντομον καὶ εὐπερίγραφον διαλογισμόν, ἵνα ῥαδίως μνημονεύῃ.* ib. 84. Epikur schickt ihm das Verlangte: *πολλοῖς καὶ ἄλλοις ἐσόμενα χρήσιμα τὰ διαλογίσματα ταῦτα, καὶ μάλιστα τοῖς νεωστὶ φυσιολογίας γνησίου γεγευμένοις καὶ τοῖς εἰς ἀσχολίας βαθυτέρας τῶν ἐγκυκλίων τινὸς ἐμπεπλεγμένοις* (85), — mit der Ermahnung den Inhalt sich wohl einzuprägen.

3) Diog. 39. 73. — 44.

sehr verschiedener Weise sich erklären ließen, zu befürworten. Wie zuversichtlich dogmatisch er auch in allem Uebrigen sich ausspricht, hier soll zur Abwehr aller Furcht erregenden Erklärungen die Möglichkeit geltend gemacht werden eine Mannichfaltigkeit der Gründe dafür aufzufinden, und eben darin die Meteorologie von der übrigen Physik und von der Ethik sich unterscheiden, daß sie darauf verzichte den einigen Grund zu finden; ihn entdecken zu wollen heiße die Grenzen des dem Menschen Erkennbaren übersteigen und mit den Erscheinungen sich in Widerspruch setzen. Es reiche für den Zweck der Wissenschaft, d. h. Unerschütterlichkeit und festes Vertrauen zu erlangen, hin, Erklärungsgründe aufzufinden, denen keine Erscheinungen widersprächen, oder denen keine Ohnmöglichkeit des Sogeschehns entgegenstehe. Mit stolzer Geringschätzung äußert er sich daher über die Astronomie; denn auch die Erklärung der Himmelserscheinungen theilt er der Meteorologie zu [4]). — Wie später in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. die Grund-

---

4) Epic. 85 *πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως, εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτ' αὐτοτελῶς, νομίζειν δεῖ εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.* 86. In den *περὶ βίων λόγοις ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν . . πάντα . . μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν, ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει. ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν. κτλ.* vgl. 87.—88 *τὸ μέντοι φάντασμ' ἑκάστου τηρητέον καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον, ἃ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι.* Häufig wird daher angeführt: *οὐδὲν γὰρ τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ,* oder *οὐθὲν τῶν ἐναργημάτων διαφωνεῖ,* oder *οὐκ ἀδυνατοῦσι συντελεῖσθαι.* 94. *ἐὰν μή τις τὸν μοναχῇ τρόπον κατηγαπηκὼς τοὺς ἄλλους ὡς κενοὺς ἀποδοκιμάζῃ, οὐ τεθεωρηκὼς τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι καὶ τί ἀδύνατον, καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμῶν.* vgl. 95. 96. 97. 98 *οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν.* 118 *τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων, μανικὸν καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων κτλ.*

linien des epikureischen Systems in der Schule gefaßt und wie von ihren Gegnern widerlegt zu werden pflegten, sehen wir bei Cicero. Mag er immerhin einige Bücher des Epikur, wie die Aphorismen, das Testament und ein Paar Briefchen, vielleicht auch den Kanon und das Buch vom glückseligen Leben, selber gelesen, von andren in den Vorträgen der Epikureer Zeno und Phaedrus in Athen gehört haben: ein einigermaßen eindringliches Studium hat er den Schriften des Epikur nicht gewidmet, sondern wahrscheinlich sich begnügt rhetorisch zu reproduciren, was er von jenen seinen Führern [5]) vernommen oder gelesen hatte. Und auch dieser Nachwuchs der Schule hat scharfe Auffassung der epikureischen Lehren schwerlich sonderlich sich angelegen sein lassen. Die Verwechselung oder Annährung der epikureischen πρόληψις mit oder an angeborene Ideen [6]) hatte Cicero sicherlich im Buche vom Kanon nicht gelesen, sondern von den neuen Epikureern sich angeeignet, welche wie kampfbereit auch gegen die Stoiker, Akademiker und Peripatetiker, doch unwillkürlich in die Kreise der Eklektik hineingezogen, die scharf ausgeprägten Begriffe der ältern Epikureer, in schillernde, den andren Schulen eigenthümliche Worte und Vorstellungsweisen zu fassen nach und nach sich gewöhnt haben mögen. So hatten Epikureer auch schon in der Ethik zur Bewährung der Lust als höchsten Gutes, über das unmittelbare Innewerden der Sinne hinaus, zu einem den Seelen eingesenkten Vernunftbegriff ihre Zuflucht genommen [7]). Von den Göttern hatte

---

5) Cic. Nat. D. I, 21, 59. 33, 93. Fin. I, 5, 16 Cicero's Abhängigkeit von Phaedrus hat Krische, Forschungen S. 27 ff. S. 448 ff., nachgewiesen.

6) Cic. Nat. D. I, 16, 43 Solus enim vidit (Epicurus) primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura c. 17, 44 insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. vgl. c. 36, 100. Epicur. b. Diog. 123 begnügt sich auf die κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις zu verweisen.

7) Cic. de Fin. I, 9, 31 . . . animo etiam ac ratione intelligi posse . . . itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem eot.

Epikur selber gesagt daß sie nur mit dem Geiste geschaut würden, schwerlich aber in dem Sinne, in welchem die spätere Schule von eingeborenen Ideen redete, vielmehr wohl nur zur Unterscheidung von den unmittelbar wahrnehmbaren Sinnengegenständen. Demnächst scheint er wiederum gesondert zu haben, je für sich (*κατ' ἀριθμόν*) sichtbare Götter von solchen, die nach Aehnlichkeit der Gestalten aus dem stetigen Zufluß ähnlicher Idole, immer in menschlicher Form, in unsrem Bewußtsein zusammen träfen[8]). Cicero dagegen oder sein Vormann läßt nicht nur das erste Glied dieser Eintheilung gänzlich außer Acht, sondern läugnet es geradezu und führt die Göttererscheinungen lediglich auf durch Aehnlichkeit und Uebergang aufgefaßte Bilder zurück, deren ja eine unendliche Menge vorhanden sein und mit größter Freude von unserm darauf gerichteten Geiste ergriffen und erkannt werden müsse, welche die ewige und glückselige Natur sei[9]). Die Wiederholung des Wesentlichsten dieser Beschreibung läßt die Vermuthung eines Verderbnisses des Textes nicht zu. Liegt blos flüchtiges Lesen der epikureischen Worte, oder auch ein Versuch zu Grunde, die Göttererscheinungen noch bestimmter von sinnlichen Wahrnehmungen der Dinge (*στερέμνια*) zu entfernen und zu vergeistigen? Die weitere Beschreibung, daß durch solche Bilder der Geist mit Freude erfüllt, die ewige und glückselige Natur (der Götter) erkenne, mag ächt epikureisch sein,

---

8) Diog. 139 *ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ καθ' ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων ἀνθρωποειδεῖς.* Aehnlich schon Demokrit Cic. N. D. I. 12, 29: tum imagines earumque circuitus in deorum numerum refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat etc. vgl. c. 43, 120.

9) Cic. N. D. I, 19, 50 docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem *στερέμνια* appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis; quum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad deos affluat. (Davis coni. et a deis affluat, Heindorf. et a d. ad nos affluat cet.) vgl. c. 37, 105.

wie unbegreiflich auch die Erscheinung der Glückseligkeit und Ewigkeit in den zuströmenden Bildern. Auch die höchste Kraft der Unendlichkeit, heißt es weiter, ist großer und fleißiger Betrachtung werth und führt nothwendig zu der Einsicht, die Natur sei so daß Gleiches dem Gleichen entspreche, — nach dem nur aus Cicero bekannten Satze des Epikur von der Isonomie [10]). Von der Unendlichkeit der von den Göttern ausgehenden Bilder soll auf die unendliche Zahl der Götter selber geschlossen werden; aber wie von dieser Unendlichkeit auf ihre Ewigkeit und Seligkeit? Es fehlt hier ein unentbehrlicher Mittelbegriff, mag Cicero oder Epikur ihn ausgelassen haben. Der ciceronianische Kotta berührt diesen Schlußfehler in seiner Widerlegung der epikureischen Gotteslehre [11]), ohne jedoch gründlichere Kenntniß des epikureischen Lehrgebäudes als sein Gegner zu zeigen; auch beruft er sich nur auf den von Zeno empfangenen Unterricht und gesteht die Lehre von den Bildern nicht begriffen zu haben [12]). Der in Folge jener Isonomie angenommene, nicht irgendwie abgeleitete Gegensatz des Sterblichen und Unsterblichen wird von Cicero näher bestimmt als der des Zerstörenden und Erhaltenden, schwerlich ohne Gewährleistung der ursprünglich epikureischen Lehre, wie augenscheinlich auch der von Kotta kurz hervorgehobene Widerspruch [13]) zwischen erhaltenden und in gänzlichem seligen Nichtsthun beharrenden Göttern; nur Thätigkeit und Bewegung des Geistes wird ihnen zugestanden [14]). Doch um auf weitere Einzelheiten hier nicht einzugehn, — wie klar und glatt auch

---

10) Cic. N. D. I, 19, 50 Hanc isonomiam appellat Epicurus, id est, aequabilem tributionem. vgl. c. 39, 109. Bei Epikur findet sich nichts davon; Schwartz hat sie durch unhaltbare Erklärung in dessen W. b. Diog. 58 hineingetragen, s. Schneider p. 78 sqq.

11) Cic. N. D. I, 38, 107. 39, 109. vgl. 24, 68.

12) Cic. N. D. I, 21, 59. — c. 38, 107 sq.

13) ib. c. 39, 108.

14) ib. 17, 45 Sed ad hanc confirmandam opinionem anquirit animus et formam et vitam et actionem mentis atque agitationem in Deo. vgl. c. 37, 102 . . . ib. c. 18, 48. beatus esse sine virtute nemo potest vgl. c. 32, 89.

immer die ciceronianischen Umrisse der epikureischen Götterlehre und der darauf bezüglichen Begriffe sind: von aus der Quelle geschöpfter Kenntniß und eindringlicher Kritik zeugen sie nicht. Wohl unterrichtet ist Cicero von dem Ideal eines vollkommenen, in sich glückseligen Lebens, welches Epikur in seinen Göttern verehrte, wenn auch kaum glaublich, daß er es aus den von ihm angeführten Büchern von der Heiligkeit und Pietät unmittelbar geschöpft haben sollte. Epikur verehrte die Götter als ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit stets sich erfreuende Wesenheiten, und beginnt seinen ethischen Brief (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν) mit der Mahnung, der Gottheit als dem unzerstörbaren und selig lebenden Wesen, Nichts diesen Eigenschaften Fremdartiges beizulegen[15]). Sie ist ihm das Ideal der Vollkommenheit, wie auch Cicero durchscheinen läßt, dessen weit ausgesponnene Widerlegung der epikureischen Gotteslehre uns mehr als überflüssig erscheinen muß[16]).

Die Erörterung und Widerlegung der epikureischen Ethik wird durch eine kurze Uebersicht der Hauptpunkte des ganzen Systems eingeleitet. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier nur allgemein bekannte Sätze desselben und die unmittelbar gegen Anerkennung derselben sich ergebenden Einwendungen zur Sprache kommen. Aber auch die Darstellung der Ethik selber und die darauf bezüglichen Anführungen in der Kritik gehen über das was Cicero in den Vorträgen des Phädrus gehört haben mochte, schwerlich sonderlich hinaus. Die Aphorismen des Epikur, der bekannte vor dessen Tode geschriebene Brief und das Testament desselben lagen ihm vor; ob auch das Buch vom glückseligen Leben ist noch zweifelhaft, und bestimmte Entlehnungen aus dem in dem Briefe an Menoekeus enthaltenen Umrissen der Ethik vermag ich gleichfalls nicht nachzuweisen; freilich auch nicht eigentliche Mißverständnisse der epikureischen Lehren, sondern nur Mängel scharfer Auffassung derselben und

---

15) Epic. 123. — Cic. N. D. I, 17, 45. nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, quum et aeterna esset et beatissima: habet enim venerationem iustam quicquid excellit.

16) Cic. N. D. I, 26, 74 sqq.

Uebergehung solcher, die man wohl hätte erwarten mögen. Die von Cicero getadelte Dreitheilung der Begehrungen in natürliche und nothwendige, natürliche und nicht nothwendige, weder natürliche noch nothwendige, ist schon in jenem Briefe auf die zu Grunde liegende Zweitheilung, in natürliche und leere (inanes, κεναί) zurückgeführt worden, und von den nicht nothwendigen wird hinzugefügt, daß sie theils der Unbeschwertheit des Körpers, theils dem Wohlsein des Lebens selber zu dienen hätten, da alle Begehrungen und Verabscheuungen auf Gesundheit des Körpers und Unerschütterlichkeit der Seele zu beziehn seien. 17) Schon daß das Streben naturgemäß auf Lust gerichtet sei, wird bei Cicero durch Beziehung auf die ausschließlich sinnliche Natur des Menschen, bei Epikur bestimmter durch Zurückführung auf die Empfindung (πάθος) befürwortet. 18) Ebenso von letzterem statt der rhetorisch gefaßten Behauptung, daß die schlechthin schmerzlose Lust die höchste sei, entschiedener hervorgehoben daß wir der Lust nur bedürften, wenn ihr Mangel Schmerz zur Folge habe. 19) Auch die Nothwendigkeit der Weisheit oder Verständigkeit (φρόνησις) führt Epikur bestimmter auf vergleichende Abmessung des Zuträglichen und Nachtheiligen zurück. 20)

---

17) Cic. de Fin. II, 9, 26 Epicur. 127 sq. vgl. 131.

18) Cic. ib. I, 9, 30 Etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est: necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit, a natura ipsa iudicari. Epic. 129 ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν (al. l. σύμφυτον) ἔγνωμεν ... ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες ... πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ τῇ φύσει ἔχειν οἰκείως, ἀγαθόν.

19) Cic. ib. I, 11, 37 maximam illam voluptatem habemus, quae percipitur omni dolore detracto. Epic. 128 τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

20) Cic. I, 13, 43 sapientia est adhibenda, ... quae certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem. Epic. 130 τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει. 132 νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος ... φρόνησις.

Aehnliche Mängel wissenschaftlicher Schärfe ließen sich auch sonst wohl noch anführen. Daß Cicero die ihm bekannten Aphorismen für seinen Zweck nicht hinreichend ausgebeutet habe, wird sich später noch zeigen.

An Bekanntschaft mit epikureischen Schriften ward er aller Wahrscheinlichkeit nach von Plutarchus, Sextus Empirikus und Galenus übertroffen; doch finden wir bei ihnen nur vereinzelte, durch ihren kritischen Zweck herbeigeführte Angaben, eine wahrhaft wissenschaftliche, ohne Zweifel aus den ursprünglichen Quellen geschöpfte Darstellung des Systems lediglich bei Lukretius, dessen Lehrgedicht Cicero zwar rühmt, aber schwerlich mehr als angelesen hat, mag auch sein Bruder Quintus an der Herausgabe desselben nach dem Tode des Dichters Theil genommen haben [21]). Vergegenwärtigen wir uns daher dieses Lehrgedicht im Grundriß, um zur Einsicht in die Gliederung des wichtigsten Theils des Lehrgebäudes und in die Art und Weise zu gelangen, in welcher der edle Römer sich darin eingelebt hatte.

Lukretius [22]) hält sich streng an der Lösung der Aufgabe, die er sich gestellt hatte: Erkenntniß der Natur der Dinge soll alle Besorgnisse, alle Zweifel zerstreuen, welche dem Bedürfniß eines in sich befriedigten Lebensgenusses entgegen zu treten drohen. Er leitet weder sein Werk durch Kanonik oder Logik ein, noch fügt er ihm als Abschluß eine ausgeführte Ethik hinzu. Er geht daher auch nicht von der Beweisführung aus daß all unser Wissen auf sinnlicher Wahrnehmung oder Empfindung beruhe, wiewohl er es als Heischsatz voraussetzt, sondern behält was er von der Erkenntniß zu sagen hat, dem betreffenden Abschnitte der Physik, dem von den Bildern, deren wir durch die Sinne inne werden sollen, bevor,

---

21) Cic. Ep. ad Quintum fr. II, 11. — S. d. Angaben darüber b. Lachmann II, 61 ff.

22) vgl. zum Folgengen J. Reisacker in seiner auch von Lachmann (Lucret. II, 15) mit gerechter Auszeichnung angeführten Dissertation: Quaestiones Lucretianae, Bonnae 1847.

wenn er auch, hie und da vorgreifend, jener im Vorangegangenen erwähnen mußte.[23]) Und hatte auch Epikur in einem besonderen Buche von der Kanonik gehandelt, so doch nicht minder, wie wir aus seinem Briefe an Herodotus und aus den Bruchstücken des zweiten Buches seiner Physik ersehen, in der Lehre von den Sinnenbildern die unbedingte Wahrheit der Sinnenwahrnehmungen als solcher befürwortet. Aehnlich Lukretius, jedoch ohngleich ausführlicher und ohne Zweifel mit Benutzung der für uns verlorenen größeren Werke des Epikur, — zunächst zur Beseitigung der Zweifel, die man rücksichtlich der sogenannten Sinnentäuschungen gegen die Wahrhaftigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen geltend zu machen versucht sein könnte. Er beginnt die Nachweisung daß Sinnentäuschungen nicht in den Sinnen, sondern in unsren Annahmen darüber wurzelten[24]), sehr passend mit Hervorhebung der Unhaltbarkeit einer alles Wissen aufhebenden Skepsis[25]) und will dann zeigen, daß alle Vorstellung von Wahrheit auf den Sinnen beruhe, ihre Wahrheit durch sich selber sich bewähre, und wären sie unwahr, dann auch die von ihnen abhängige Vernunft und ihre Befehdung der Sinne unwahr sein müßte.[26]) Auch können, fährt er fort, weder die verschiedenen Sinne gegenseitig sich widerlegen, da jeder sein besonderes Gebiet der Wahrnehmungen habe, noch je einer sich

23) I, 423 Sensus: cui nisi prima fides fundata valebit, Haut erit occultis de rebus quo referentes Confirmare animi quicquam ratione queamus. vgl. 699. IV, 480. 377 (oben Anm. 10. 13).

24) IV, 462 .. quoniam pars horum maxima fallit Propter opinatus animi, quos addimus ipsi, Pro visis ut sint quae non sunt sensibu' visa. Bei Epikur *τὸ προσδοξάμενον*, welches auf die *κίνησις ἐν ἡμῖν* zurückgeführt wird (ob. Anm. 12), *φαντασία καὶ δόξα* vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 203—216. VIII, 63 sqq. 185 f. Cic. Acad. II, 25 Timagoras Epicureus negat sibi unquam, quum oculum torsisset, duas ex lucerna flammulas esse visas; opinionis enim esse mendacium, non oculorum.

25) Lucr. IV, 473 unde sciat quid sit scire et nescire vicissim. vgl. Sext. E. adv. Math. VIII, 337, 335a und ob. Anm. 11.

26) IV, 478 Nam maiore fide debet reperirier illud, Sponte sua veris quod possit vincere falsa. ib. 502. 518 sq. 487 (ob. Anm. 10).

selber [27]); und sei auch die Vernunft nicht durchgängig im Stande den Grund der (sogenannten) Sinnentäuschungen völlig nachzuweisen, so dürfe doch nicht das Vertrauen zu den Sinnen geopfert werden, worauf unser Leben und Heil beruhe. [28]) Man kann in dieser Argumentation die Hauptmomente nicht verkennen, wie Diogenes sie aus verschiedenen Stellen mit den eignen Worten des Epikurus zusammenstellt [29]): die Wahrnehmung sei ohne Selbstthätigkeit (*ἄλογος* ob. Anm. 12) uns so angethan daß wir sie in ihrer jedesmaligen Bestimmtheit, ohne sie ändern zu können, anerkennen müßten; sie könne weder durch Wahrnehmungen andrer noch auch desselben Sinnes, und eben so wenig durch Vernunftgründe widerlegt werden. Nur wird bei Epikur der Grund der Täuschung auf die über die Wahrnehmung hinausschießende Bewegung des Subjektes und die daraus hervorgehende Meinung bestimmter zurückgeführt (ob. Anm. 10—12), und hinzugefügt, daß der Bestand der Nachempfindungen (*ἐπαισθήματα* ob. Anm. 10) oder vielmehr der ihnen zu Grunde liegenden Thätigkeiten, wie des Sehens, Hörens, Schmerzempfindens, die Wahrheit der Wahrnehmungen gewährleiste; ohne daß jedoch in die Erklärung der Sinnentäuschungen und der verschiedenen Arten der Sinnenwahrnehmungen in jenen Stellen näher eingegangen würde. Aber nicht

---

27) ib. 487 nam seorsum cuique potestas Divisast, sua vis cuiquest. 495 Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese, Aequa fides quoniam debebit semper haberi. Epicur. b. Diog. 31 *οὔτε γὰρ ὑφ' αὑτῆς οὐϑ' ὑφ' ἑτέρου κινηϑεῖσα δύναταί τι προσϑεῖναι ἢ ἀφελεῖν οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι. οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἴσϑησις τὴν ὁμοιογενῆ διὰ τὴν ἰσοσϑένειαν, οὐϑ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ· οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί· οὐϑ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσαις γὰρ προσέχομεν· οὔτε μὴν λόγος· πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσϑήσεων ἤρτηται.* vgl. ib. 147 *εἴ τιν' ἐκβαλεῖς ἁπλῶς αἴσϑησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον κατὰ τὸ προσμένον, . . . (συνταράξεις) πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσϑήσεις τῇ ματαίᾳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς.*

28) IV, 503 . . violare fidem primam et convellere tota Fundamenta, quibus nitatur vita salusque est.

29) Epic. (27) vgl. ob. Anm. 10 ff.

nur die weitere Entwickelung der Lehre von den Vorstellungen, sondern auch was Epikur im Einklang mit seiner Theorie, so ausdrücklich hervorhebt, hat Lukretius außer Acht gelassen: daß die der ersten Auffassung angehörige, keiner Beweisführung (*ἀπόδειξις*) bedürftige Bedeutung der Worte allem Gesuchten, Bezweifelten und Geglaubten zur Grundlage dienen müsse, selbst wenn man irgend ein andres Kriterium als das der Sinne annehmen wolle. Auch die in uns sich findenden Affekte sollen wir festhalten, um Bezeichnung für das die Bestätigung Erwartende und Ungewisse zu gewinnen.[30])

Nach Epikurs Vorgang beginnt Lukretius mit der Nachweisung, daß Nichts aus Nichts, d. h. Nichts ohne zu Grunde liegenden wirkenden Stoff, nach göttlicher Willkür (*divino numine*), werden könne. Der nächste dafür geltend gemachte Grund, weil sonst Alles aus Allem werden könnte, war in Epikurs Briefe bereits angedeutet worden, die Veranschaulichung durch Thatsachen der Erfahrung und durch Hervorhebung der Verwirrung, die in der Natur der Dinge entstehen würde, wenn nicht den entstehenden Dingen ein verborgenes Vermögen (*secreta facultas*) und Bedingungen der Zeit und des Orts, der besonderen Bestimmtheit der Organisation und der Kultur, zu Grunde lägen, — gehört wahrscheinlich großen Theils dem Dichter an. Daß, das Werden aus Nichts angenommen, alle Dinge untergegangen sein würden, da dann das Seiende, Unvergängliche fehlen würde, worin sie sich auflösten und woraus sie wiederum hervorgingen, hatte er wohl nur weiter auszuführen (I, 149—264). Epikur folgert unmittelbar daraus, daß das All immer so sei, wie es jetzt ist und immer so sein werde, ohne Verminderung und Vermehrung.[31]) Sind also ewige Ur-

30) ob. Anm. 14 vgl. Diog. 33 Epic. ib. 37 (ob. Anm. 14). 38 *ἀνάγκη γὰρ . . . βλέπεσθαι* (ib.), . . . *εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὅτι δήποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα.*

31) Lucr. I, 215 sqq. — Epic. 39 *καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφα-*

sprünge der Dinge vorauszusetzen und muß zugegeben werden, daß sie nicht sinnlich wahrnehmbar seien, so hatte eine Theorie die alle Wahrheit auf sinnliche Wahrnehmung zurückführte, das Dasein manches nicht Sichtbaren nachzuweisen, oder vielmehr daß Manches dessen wir durch andre Sinne inne werden, dem Auge unerreichbar bleibe. Solches wird als *caeca corpora* (v. 295) bezeichnet, deren Wirkung wir dennoch als einer körperlichen gewahrten, da unsre Sinne berührt würden und nur der Körper berühren und berührt werden könne (302 ff. 443). Die Wirkungen des Windes, der Gerüchte, der Wärme und Kälte, das Trocknen der Kleider, allmählige Abnahme der Ringe, der Pflugschaar u. s. w., so wie die allmählige Zunahme der Körper, werden dafür angeführt (v. 265—328). Wie aber verhält sichs mit dem all und jeder sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden leeren Raume? Ohne Voraussetzung desselben wäre keine Bewegung, kein Werden denkbar (v. 344), und auch in dem Durchsickern des Wassers durch feste Körper (*solida*), im Ernährungsprocesse der Thiere und Pflanzen, in der Verbreitung der Stimme, der Wärme und Kälte, in der Verschiedenheit des Gewichtes bei Körpern von gleichem Umfange, ist er nachweislich (v. 329—369). Gleichwie Epikur [32]) sieht Lukretius ein, das über alles sinnlich Wahrnehmbare Hinausgehen und die Wirklichkeit des leeren Raumes als Bedingung der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren nachweisen zu müssen. Wie weit er die Durchführung im Einzelnen bei jenem schon vorfand, läßt sich zwar nicht bestimmen, doch wahrscheinlich daß die Kritik der peripatetischen Erklärung der Bewegung aus gegenseitigem Zurückweichen der Körper, bei demselben nicht fehlte (v. 370—397). Auch daß Lukretius dem Memmius selbeigene weitere Ausführung der Beweisgründe für das Dasein des Leeren

---

νιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντ' ἂν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο. καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστί, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. vgl. 73. 74. Plut. adv. Col. c. 13. und ob. Anm. 23.

32) ob. Anm. 17 u. 26. vgl. Epic. 67.

überläßt (v. 400. 411), möchte auf Uebergehung solcher deuten, die er bei Epikur vorgefunden hatte.

Wenn also Alles aus Körper und Leerem besteht und ein Drittes gar nicht denkbar ist (v. 420—448)[33]), so muß doch was diesen beiden Grundwurzeln des Daseins nothwendig anhängt, von Dem was aus ihnen sich ergibt (*eventa*) unterschieden werden[34]); ersteres ist untrennbar mit ihnen verbunden, wie Schwere mit dem Steine, Wärme mit dem Feuer, Flüssigkeit mit dem Wasser; letzteres läßt unbeschadet Dessen dem es anhängt, von ihm sich sondern, und Dem gehört namentlich die Zeit an. Die Zeit ist nicht an sich, sondern aus den Dingen selber folgert der Sinn was vergangen, was bevorstehend ist. Sie wird an sich, gesondert von der Bewegung und Ruhe der Dinge, empfunden, und wenn wir von vergangenen Ereignissen sagen, sie sind, so hat diese, die selber nur Accidentien (*eventa*) waren, die unwiederbringliche Vergangenheit bereits hinweggeführt, und etwas Andres ist an sich, etwas Andres was an ihnen sich ereignet hat;[35]) ersteres der Stoff und der

---

33) vgl. ob. Anm. 22—37 Plut. adv. Col. c. 13 *ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑπειπὼν (ὁ Ἐπίκ.) τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενόν, ὡς μιᾶς οὔσης, εἰς δύο πεποίηται τὴν διαίρεσιν κτλ.*

34) Auch Epikur b. Diog. 40 hebt ausdrücklich hervor, daß bei der Behauptung, Nichts sei außer den Körpern und dem Leeren denkbar, die Körper als *ὅλαι φύσεις*, nicht als *συμπτώματα* oder *συμβεβηκότα* zu fassen seien, wenngleich die obige Unterscheidung erst später folgt; siehe oben Anm. 38.

35) I, 469 sqq. namque aliud per se est (Lachm.) aliud regionibus ipsis Eventum dici poterit quodcunque erit actum. — namque aliud saeclis (Bernays). Lachmann's Verbesserung möchte dem Vorausgegangenen (v. 459. 462. 466) genauer sich anschließen. Der Dichter scheint hier den Ausdruck für die Zeit: *σύμπτωμά τισι συμβεβηκός* (ob. Anm. 38) veranschaulichen zu wollen. Epic. 72 (ib.) . . . *ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνάργημα καθ' ὃ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον . . . μόνον ᾧ συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τοῦτο καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογιστέον.* 73 *καὶ γὰρ τοῦτ' οὐκ ἀποδείξεως προσδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ . . . ἰδιόν τι σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες, καθ' ὃ χρόνον ὀνομάζομεν.* vgl. die ausführliche Erörterung des Demetrius b. Sext. E. X, 219.

Raum; denn auch die Ereignisse sind nicht an sich wie die Körper und das Leere (v. 417—482). Allen Accidentien aber liegen die Ursprünge der Dinge (*primordia*) und was aus ihnen zusammengesetzt ist, zu Grunde[36]). Da fragt sich denn was diese Ursprünge der Dinge seien? sollen sie unzerstörbar sein (wie im Vorangegangenen sich bereits ergeben hatte), so können sie mit den (sinnlich wahrnehmbaren) Körpern nicht zusammenfallen, die nicht völlig undurchdringlich und nicht unveränderlich sind, vielmehr müssen sie frei von allem leeren Raum sein, d. h. beides, sie und der Raum rein je für sich bestehen ([38]), und der Raum von jenen zusammengehalten werden, jene eben darum durch keine äußere Kraft oder anderweitig auflösbar sein. Würden ja auch, gäbe es nicht einen ewigen Stoff, die Dinge ins Nichts aufgelöst und aus ihm wiedergeboren werden, und da Alles schneller aufgelöst als wiederhergestellt wird, so müßte längst der zu der zeitweisen Erneuerung der Körper erforderliche Stoff untergegangen sein, — nicht wie jetzt durch Zumischung des Leeren, in Wasser, Luft und Dämpfe aufgelockert werden können; und wenn die Ursprünge der Dinge ursprünglich weich wären, so könnten die harten Kiesel und Eisen nicht entstehen (v. 483—583. vgl. 595 ff.). Auch setzen die allem Dasein durch die Natur gesetzten Grenzen und die unveränderliche Bestimmtheit desselben, Unveränderlichkeit eines zu Grunde liegenden Stoffes voraus (v. 584—598). Auf die Weise kommt Lukretius nur mit weiter ausgeführten Gründen, auf die Beweisführung zurück, daß die Bestimmtheit der Dinge und die Ordnung ihrer Abfolge, die Möglichkeit eines Werdens aus Nichts ausschließen (v. 552 sqq.). Aber die letzten, kleinsten und nicht mehr sichtbaren Bestandtheile der Körper müssen auch von undurchdringlicher Einfachheit (*solida simplicitate*) sein, [37]) aus kleinsten Theilen (ursprünglich) zusam-

36) v. 484 concilio quae constant principiorum. v. 546 materiae concilium — *συγκρίσεις*, ob. Anm. 34.

37) Ueber die verschiedenen Bezeichnungen der Urkörperchen: *ἄτομα ἄτομοι, σώματα, (κατ' ἐξοχήν), πλήρη, μεστά, ναστά, στερεὰ καὶ σκληρά, πρῶτα σώματα, πρῶτα μεγέθη, πανσπερμία, ἡ τῶν ὄντων ὕλη, μονάδες*, genitalia semina rerum, s. Gassendi in Diog. L. p. 70, 29.

mengedrängt, nicht durch Zusammentreffen geeinigt, so daß sie nicht getrennt oder vermindert werden können; und gäbe es nichts Letztes, so müßten auch die kleinsten Körper ins Unendliche wiederum aus Theilen bestehen und damit die Herstellungen der Dinge aus ihnen aufgehoben werden (v. 599—634) [38]).

Damit wird denn zur Kritik solcher Annahmen übergeleitet, die gleichfalls Ewigkeit des Stoffes aber nicht als untheilbare Körperchen voraussetzten. Unter denen welche ursprüngliche Einheit des Urstoffs annahmen, richtet Lukretius zunächst und vorzüglich sein Augenmerk auf solche, die wie Heraklit, nach der gewöhnlichen Annahme, denselben als Feuer faßten. Wie läßt sich aber aus ihm, ohne Verlust seiner ursprünglichen Natur, [39]) durch Verdichtung und Verflüchtigung die Mannichfaltigkeit der Dinge ableiten? zumal wenn man das Leere leugnet, dessen nothwendige Voraussetzung auch gegen Empedokles und Anaxagoras, und hier, in Beziehung auf die vorauszusetzenden Poren, geltend gemacht wird. [40]) Will man dann in anderer Weise die Dinge aus ihm ableiten, so muß man einen stetigen Uebergang vom Sein zum Nichtsein und umgekehrt annehmen, statt anzuerkennen daß den Veränderungen der Dinge Wechsel der Bewegung, der Ordnung und Lage unveränderlicher Körperchen zu Grunde liegen müsse. Oder will man — und hier trifft der Dichter den wahren Sinn der heraklitischen Lehre — Nichts außer

---

38) ob. Anm. 30. vgl. Lucr. V, 351 sqq. — Epikur 41 begnügt sich hervorzuheben: *πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται.* v. 43 *εἰ μὴ μέλλει τις καὶ τοῖς μεγέθεσι ἁπλῶς εἰς ἄπειρον αὐτὰς ἐκβάλλειν.* Auf Voraussetzung nur nicht trennbarer Theile scheint auch bei Epikur die verderbte Stelle § 58 zu deuten: . . . *ταύτῃ τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεχρῆσθαι.* 59 *μικρότητι γὰρ ἐκεῖνο δῆλον ὡς διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου, ἀναλογίᾳ δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται· ἐπείπερ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἄτομος κατὰ τὴν ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν, μικρόν τι μόνον μακρὸν ἐκβάλλοντες.*

39) I, 670 Nam quodcunque suis mutatum finibus exit, Continuo hoc mors est illius quod fuit ante. vgl. v. 792.

40) I, 657. 741 sqq. 852.—655. vgl. Reisacker p. 48.

dem Feuer als wahrhaft seiend anerkennen, so verleugnet man die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, indem man sie doch in Bezug auf das Feuer gelten läßt (v. 635—704). Damit ist denn zugleich die Annahme solcher widerlegt, die Luft oder Wasser, oder Luft und Feuer, oder Erde und Wasser für die Ursprünge der Dinge hielten, oder auch die Vierheit der Elemente (v. 707—715). Doch geht der Dichter in eine ausführlichere Prüfung der Lehre von den vier Elementen ein; sie gehört ja dem von ihm als sein Vorbild gefeierten Empedokles.[41]) Auch gegen ihn macht er, wie gesagt, geltend die Verleugnung des leeren Raumes, gleichwie die Voraussetzung unendlicher Theilbarkeit; dann die Annahme weicher, der Auflösung in's Nichts ausgesetzter Urwesen, die unter den vier Elementen stattfindenden einander feindlichen Gegensätze, den wechselnden Uebergang dieser in die Dinge und den Rückgang der Dinge in die Elemente, so daß mit gleichem Rechte die Dinge wie die Elemente für das Ursprüngliche gelten könnten (und hier (v. 782—802) scheint Lukretius zunächst die stoische Fassung der Lehre von den Elementen zu berücksichtigen). Oder sollen die Elemente unverändert sich erhalten, so entstehen nur Mischungen derselben, nicht Dinge mit ihrer je besonderen Bestimmtheit (v. 716—781). Nichts desto weniger bedient auch Lukretius sich der Annahme von Elementen als Mittelstufen des Daseins (I, 250 sqq.). Beruft man sich auf den steten Uebergang von Feuer in Luft, Luft in Wasser u. s. w., so muß man doch ein unveränderlich zu Grunde liegendes, d. h. ein Solches anerkennen welches ohne Wechsel der Qualität, Feuer erzeuge und mit Veränderung der Ordnung und Bewegung Luft und so fort, soll nicht ein Werden aus Nichts zugegeben werden. Dieses zu beseitigen und um zu begreifen, wie die Dinge nur begünstigt von Regen und Sonnenwärme, aus der Erde in die Lüfte hinaufwachsen, und wie wir zu unserer Erhaltung der trocknen und feuchten Nahrung bedürfen, müssen wir voraussetzen

41) Wie weit Lukretius im Ausdruck und in einzelnen Ansichten dem Empedokles oder auch dem Euripides sich angeschlossen habe, untersucht nach dem Vorgange Andrer, Reisacker a. a. O. p. 43 sqq. vgl. die oben S. 32, 51. angef. Abhandlung desselben Verf.

daß in den Dingen vielerlei einander durch keine Gegensätze störende Samen und zwar in mancherlei Weise gemischt seien, um so nach Verschiedenheit der Lage und Bewegung und Mischung, Himmel und Erde, Flüsse, Sonne, Früchte, Gesträuch und Thiere erzeugen zu können (v. 803—829). Eine unendliche Mannichfaltigkeit der Ursamen hatte ja schon Anaxagoras vorausgesetzt; zu ihm wendet sich daher der Dichter zunächst; und auch Epikur hatte, wie wir hören, diesen und den Archelaus vorzugsweise berücksichtigt [42]). Auch Anaxagoras, gleichwie die früheren, trifft der Vorwurf, die Nothwendigkeit des Leeren nicht anerkannt und unendliche Theilbarkeit des Stoffes angenommen zu haben; ihn ins besondere, für Urwesen zu halten was von gleicher Natur mit den vergänglichen Beschaffenheiten der Dinge, [43]) so daß Werden und Vergehen aus und in Nichts nicht ausgeschlossen werde. Dann, daß Alles aus den mancherlei fremdartigen Bestandtheilen bestehen müßte, woraus die Dinge, welche aus ihnen abgeleitet oder durch sie genährt werden sollen, und daß die Aushülfe, in Jeglichem sei Alles verborgen [44]) und es gelange nur Das zur Erscheinung was überwiege in der Mischung oder auf die Oberfläche trete, — durch die Erfahrung nicht bestätigt werde, vielmehr diese auf viele verschiedenartige, in den Dingen verborgene Samen gemeinsamer Beschaffenheit hinweise (v. 830—920) [45]).

---

42) I, 778 At primordia gignundis in rebu' necessest Naturam clandestinam caecamque adhibere; Emineat ne quid, quod contra pugnet et obstet Quo minus esse queat proprie quodcumque creatur. Nach Galen de foet. format. c. 17 lehrten die Epikureer: *τὴν ἀκολουθίαν τῆς κινήσεως γίνεσθαι τεχνικήν, ὑπό τινος οὐσίας ἀλόγου.* — vgl. Diog. X, 12. Plut. Plac. V, 19 — Reisacker l. l. p. 39 sq. Spuren von Polemik des Epikurus und des Hermarchus gegen die empedokleischen Lehren hebt derselbe Verf. ib. p. 46 hervor. vgl. Anm. 45.

43) I, 847 Adde quod inbecilla nimis primordia fingit; Si primordia sunt, simili quae praedita constant Natura atque ipsae res sunt, aequeque laborant Et pereunt ect.

44) I, 875 Linquitur hic quaedam latitandi copia tenuis, ect. vgl. 778 (42).

45) I, 895 Verum semina multimodis inmixta latere Multarum

Man sieht wie allen Einwendungen, die der Dichter gegen die Annahme eines einigen oder einer Mehrheit oder einer unendlichen Menge qualitativ bestimmter Urstoffe erhebt, die Voraussetzung zu Grunde liegt, alle Qualitäten seien geworden, das Ursprüngliche nur eine unendliche Mannichfaltigkeit qualitätsloser, der Form nach verschiedener unzerstörbarer Stofftheilchen. Wie weit er die auf dieses Ergebniß hinzuleiten bestimmte Kritik in den grösseren Werken des Epikur bereits vorgefunden, vermögen wir nicht zu bestimmen, doch wahrscheinlich daß weder sie dort gefehlt [46]), noch daß Lukretius auf bloße Wiedergabe derselben sich beschränkt habe. Wie hätte ersterer ohne Kritik und Polemik seine 37 Bücher der Physik füllen können? und daß er kampfbereit war, wissen wir auch anderweitig; so war es auch sein Schüler Kolotes, wie wir aus Plutarchs Buche ersehn, und so blieb es die spätere Schule; Vellejus bei Cicero stellt seinem Abriß der epikureischen Lehre eine ausführliche Kritik der Annahmen der älteren Physiologen und Sokratiker bis zu den Stoikern herab voran und ähnlich verfuhren Andre [47]). Wie sollte aber Lukretius mindestens nicht auf das von ihm vielbewunderte Lehrgedicht des Empedokles nach eigner Ansicht zurückgegangen sein? Er hat vielmehr nachweislich mannichfach, und mehr als im Ausdruck, sich ihm angeschlossen ([41]). Daß er in der Kritik auf die ältere griechische Physik sich beschränkte, die stoische Lehre nur gelegentlich, rücksichtlich der ihm mit jener gemeinsamen Ansicht vom Uebergang der Elemente in ein-

---

rerum in rebus communia debent. Von den Erscheinungen hergenommene Gegengründe werden v. 897—920 beseitigt. Auch Epikur erinnert gegen Anaxagoras bei Diog. 74 *οὐδὲ ζῷα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου (δεῖ νομίζειν)· οὐδὲ γὰρ ἀποδείξειεν οὐδείς, ὡς ἐν μὲν τῷ τοιούτῳ κόσμῳ ἐμπεριελήφθη τὰ τοιαῦτα σπέρματα, ἐξ ὧν ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα τὰ θεωρούμενα συνίσταται, ἐν δὲ τῷ τοιούτῳ οὐκ ἂν ἐδυνήθη καὶ ἐντραφῆναι. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ γῆς νομιστέον.*

46) Die Behauptung des Stoikers bei Cic. N. D. II, 29, 73 *vestra solum legitis, vestra amatis, ceteros causa incognita contemnitis,* ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen.

47) Cic. Nat. Deor. I. 8 sqq. vgl. c. 33, 93. c. 34, 94.

ander, und der platonisch-aristotelischen fast gar nicht erwähnt, ist bei seinem ausschließlich auf Physik gerichteten Zwecke begreiflich; sollte Kritik der Mühe lohnen und zu der eignen Theorie der Epikureer hinüberleiten, so mußte sie auf der auch von den Gegnern anerkannten Ueberzeugung fußen können, daß unsre Erkenntniß auf sinnlicher Wahrnehmung beruhe. Vellejus freilich konnte, seinem besonderen Zwecke nach, auch Plato, Aristoteles und die Stoiker nicht außer Acht lassen; und so andre Epikureer vor ihm.

Nach dem kritischen Abschnitte hätte man sofortige positive Ableiturg der Erscheinungen aus den verschiedenen Formen, Lagen und Bewegungen der Atome erwarten mögen; statt dessen folgt, eingeleitet durch Ermunterung zur Lösung der schwierigen aber Befreiung von den Banden des Aberglaubens verheißenden Aufgabe, zunächst, gleichwie auch schon vorläufig im Abriß des Epikur (31), eine durch das Vorangegangene nicht vorbereitete Beweisführung für die Unendlichkeit der Welt und des leeren Raumes. Giebt es ja freilich auch Nichts außer dem All, was in dasselbe eindringen und Veränderungen bewirken könnte.[48]) Es wird mit Berufung auf die vorausgesetzte beständige gleichschnelle[49]) Bewegung schlechthin undurchdringlicher Körper (im leeren Raume), wie die Schnelligkeit des Sonnenlichts (v. 952 sqq. vgl. IV, 183 sqq.), sie befürwortet und Epikur sie lehrt[50]), die Nothwendigkeit hervorgehoben den letzten Grenzen (*extremum*, *πέρας*) immer wiederum ein Begrenzendes vorauszusetzen und durch das Bild eines von den Grenzen abgeschossenen Wurfgeschosses veranschaulicht, welches entweder ins Unendliche[51]) fortgehn oder durch andre

---

48) Epic. b. Diog. 39. (31) *οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβάλλει· παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο.* vgl. Euseb. Er. Pr. I, 8.

49) Diog. 43 *ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι κτλ.* vgl. 45. 61. (ob. Anm. 35. 36.).

50) Epic. 43 *κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι.* 44 *ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, αἰτίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ.* Vgl. Democrit. b. Cic. Fin. I, 6.

51) Worin, wie Epikur hinzufügt, weder eine Oben noch Unten, b.

Grenzen aufgehalten werden müsse. Ferner, daß Begrenzung vorausgesetzt, Alles durch seine Schwere zu der äußersten Grenze (*ad imum*) getrieben, in steter Ruhe verharren müßte. Bedenken wir aber wie die Berge durch die Luft und die Luft durch die Berge, das Meer durch das Land und umgekehrt begrenzt werden und doch keine letzte Grenze sich findet[52]), so sehen wir die Lösung der Schwierigkeit darin, daß Körper und Leeres, beides unendlich, gegenseitig sich begrenzen. Wie wäre auch Unendlichkeit des leeren Raumes ohne Unendlichkeit des Stoffes, wie die Stoa sie angenommen hatte, denkbar, da dieser sonst, umhergetrieben in jenem, nimmer einen Augenblick zur Ruhe gelangen, oder vielmehr nimmer irgend ein Ding (eine Complexion von Atomen) hätte hervorbringen können. Die entgegengesetzte von Epikur erwähnte Annahme einer unendlichen Masse des Stoffes und eines endlichen Leeren, konnte Lukretius ganz wohl unberücksichtigt lassen. Aber nicht an einen die Atome[53]) nach Absicht ordnenden Geist[54]), sondern auf vielfach mißlungene und endlich gelungene Einigungen der Atome zu haltbaren Bildungen, müssen die Dinge und Wesen zurückgeführt werden, und dazu bedurfte es unendlich vieler Atome, damit die zeitweise von Verbindungen befreiten immer wiederum die Welt des Werdens ergänzten ([55]). Und eben die Unendlichkeit der Natur soll frei von der Macht stolzer Herrn, Alles aus und durch sich selber wirken. Zum Schluß wird die Annahme, alles Schwere bewege sich zur Erde als den Mittelpunkt der Welt, und das Leichte er-

---

Diog. 60 καὶ μὴν κατὰ τοῦ ἀπείρου ὡς μὲν ἀνωτάτω ἢ κατωτάτω οὐ δεῖ κατηγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω . . . . ὥστ' ἐστὶ μίαν λαβεῖν φορὰν τὴν ἄνω νοουμένην εἰς ἄπειρον καὶ μίαν τὴν κάτω . . . . ἡ γὰρ ὅλη φορὰ οὐδὲν ἧττον ἑκατέρα ἑκατέρᾳ ἀντικειμένη ἐπ' ἄπειρεν νοεῖται.

52) Epic. b. Diog. 41 τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται. vgl. ib. 42 Cic. de Divin. II, 50.

53) Epic. 42 ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι (αἱ ἄτομοι), fügt Epikur hinzu, vgl. unten Anm. 63—64.

54) Lucr. I, 1021. vgl. II, 1090 Quae bene cognita si teneas, natura videtur Libera continuo, dominis privata superbis, Ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers. vgl. v. 168. 1021 sqq. und 529 sqq. Cic. N. Deor. I, 20.

hebe sich zu der Peripherie, zunächst mit Rücksicht auf die stoische Lehre [55]), in nur verstümmelt erhaltenen Versen bekämpft (v. 1051 —1109).

So war denn der Grund zu der atomistischen Weltanschauung gelegt, wie zur Ableitung der Erscheinungen aus derselben, und damit, wie die Einleitung ins zweite Buch von Neuem hervorhebt, zur Beseitigung aller den Lebensgenuß gefährdenden Furcht vor den Göttern und dem Tode. Zuerst mußte die Natur der allen Wechsel erzeugenden Bewegung und die der Ursprünge der Dinge erklärt werden. Daß letztere nimmer aufhören könnten neue Bewegungen hervorzurufen, wird als gesichert durch das Vorangegangene vorausgesetzt, und aus der durchgängigen theils durch die Schwere der Atome, theils durch ihren Zusammenstoß [56]), sei es aus der Nähe oder Ferne [57]), bewirkten Bewegungen, der ewige Wechsel von Werden und Vergehn, sowie der Unterschied der dichten und lockern Massen abgeleitet, zugleich mit Berufnng auf entsprechende Erscheinungen, welche Annahme von Atomen befürworteten, die ohne noch in Verbindungen eingegangen zu sein, zur Ergänzung jener, im leeren Weltraum mit unberechenbarer Schnelligkeit sich bewegten [58]). Die schnelle Bewegung solcher freien Atome wird durch die schnelle, wenngleich immer schon gehemmte Verbreitung des Lichts bei Auf-

---

55) s. besonders 1083 ff. vgl. Cic. N. Deor. II, 40. 47.

56) II, 83 cuncta necessest Aut gravitate sua ferri primordia rerum, Aut ictu forte alterius. Stob. Ecl. I, 44 p. 93 Mein. *κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην, τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ἀποπαλμόν.* vergl. Plut. Plac. I, 23, 1. Wobei natürlich nur von einem relativen Oben und Unten die Rede sein kann, vgl. Anm. 51. Daß nur die aus den einfachen Bestandtheilen (Atomen) zusammengesetzten Komplexionen Schwere haben sollten (Plut. Plac. I, 12), muß auf Mißverstand beruhen.

57) II, 98. Epic. 43. ob. Anm. 36.

58) II, 109 Multaque praeterea magnum per inane vagantur Conciliis rerum quae sunt reiecta ect. Epic. 46 *καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη, πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ.* vgl. ob. Anm. 35—39.

gang der Sonne veranschaulicht (II, 67 ff.). Auch hier wird die Zurückführung des Wechsels und der Weltordnung auf göttliche Macht wiederum zurückgewiesen (v. 165 ff.). Wie aber bilden sich aus den in Folge ihrer Schwere senkrecht nach Unten getragenen Atomen Komplexionen? Die Annahme einer zweiten nach Oben strebenden Bewegung wird durch Erklärung der dafür angeführten Erscheinungen beseitigt. Nicht minder die Voraussetzung, schwere Körper, weil schneller durch das Leere getragen, fielen auf leichtere, langsamer sich bewegende und bewirkten so Zusammenstoß und Verbindungen; denn nur nach Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums der Luft oder des Wassers finde Verschiedenheit der Schnelligkeit statt, und im leeren Raum bewege das Schwerere wie das Leichtere sich gleich schnell [59]) (v. 184 ff.). So soll denn als Grund des Zusammentreffens der Atome eine unmerkliche Abweichung derselben von der geraden Linie angenommen werden, theils weil das Gegentheil durch sinnliche Wahrnehmung nicht bewährt werden könne, theils weil Willkür und Freiheit der lebenden Wesen nur durch die Annahme sich begreifen lasse, daß durch Abweichung der Atome von der geraden Linie die starre Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung durchbrochen werde [60]) (v. 243 ff.). Daß in Folge der Undenkbarkeit eines Werdens aus Nichts, die Masse des Stoffs und der leeren Zwischenräume, gleichwie die Kraft der Bewegung weder ab- noch zunehmen können, ergibt sich aus dem Bisherigen [61]) (v. 294 sqq.), und daß, der beständigen

59) Epic. b. Diog. 61 καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι . . . ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς συγκρίσεις θᾶττον ἑτέρα ἑτέρας οἰσθήσεται, τῶν ἀτόμων ἰσοταχῶν οὐσῶν, τῷ ἐφ' ἕνα τόπον φέρεσθαι τὰς ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν ἀτόμους καὶ κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον. (62) εἰ δὲ μὴ ἐφ' ἕνα τόπον φέρονται κτλ. Die Erscheinung des συνεχὲς τῆς φορᾶς in den Dingen, ib. 62, wird auf Sinnentrug zurückgeführt.

60) ob. Anm. 39 vgl. Plut. de sollert. animal. 3. Blinden Trieb legt Lukretius schon den Atomen bei, II, 284.

61) Lucret. II, 294 Nec stipata magis fuit umquam materiai Copia nec porro maioribus intervallis ect. Epic. b. Diog. 39. καὶ μὴν

und durchgängigen Bewegung der Dinge ohngeachtet, das Ganze uns als ruhend erscheine, wird aus der Unerreichbarkeit der ursprünglichen Natur durch unsre Sinne, und aus analogen Erscheinungen der Erfahrung erklärt[62]) (v. 308 sqq.).

Die Lehre von der Verschiedenheit der Formen der Atome wird eingeleitet durch Hinweisung auf die unzählbaren Verschiedenheiten der Gestalten der Dinge und Wesen, wie auf ihre nichts destoweniger bestimmte Unterscheidbarkeit (333 sqq. vgl. IV, 685 sqq.), und demnächst die Verschiedenheit der Durchdringlichkeit der Körper, ihre Dichtigkeit oder Flüssigkeit für die Annahme mannichfachster Verschiedenheit der Formen der ihnen zu Grunde liegenden Atome, geltend gemacht, gleichwie auch daß nicht minder die Einwirkungsweise auf die verschiedenen Sinne, solche Verschiedenheiten voraussetze (IV, 682 ff.), — ohne daß jedoch durchgreifende Ableitung aus denselben versucht würde (II, 377 ff.). Doch soll die Verschiedenheit der Größe und Formen der Atome eine endliche, die Zahl der je einer dieser Formen angehörigen eine unendliche sein[63]). Ersteres, weil unendliche Verschiedenheit der Formen auch das Dasein unendlich großer Atome[64]) und unendliche Grade der Ver-

---

καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται· οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβάλλει κτλ. vgl. Anm. 48. u. 32. Was im epikureischen Briefe gleich zu Anfang steht, folgt bei Lukretius erst nachdem die Unendlichkeit der Welt (I, 958) nachgewiesen war.

62) II, 308 non est mirabile, quare Omnia cum rerum primordia sint in motu, Summa tamen summa videatur stare quiete, Praeter quam si quid proprio dat corpore motus. vgl. Sext. E. X, 52.

63) Epic. 32 (Anm. 53) 56. und Plut. Plac. I, 3. vgl. Lucret. VI, 981 sqq.

64) Epic. 55 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δεῖ νομίζειν πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν . . . παραλλαγὰς δέ τινας μεγεθῶν νομιστέον εἶναι.* vgl. 56. . . , *πρὸς δὲ τούτοις οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους εἶναι οὐδ' ὁπηλικουσοῦν*, denn nicht blos unendliche Theilbarkeit darf man nicht annehmen, *ἀλλὰ καὶ τὴν μετάβασιν μὴ νομιστέον γίνεσθαι ἐν τοῖς ὡρισμένοις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοὔλαττον* ib. 57 . . . *πηλίκοι γάρ τινες (ὄντες) δῆλον ὡς οὐκ ἄπειροί εἰσιν ὄγκοι, ἀλλὰ μό-*

schiedenheit der aus ihnen bestehenden Dinge, ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, voraussetzen würde; letzteres in Folge der nothwendigen Voraussetzung einer unendlichen Menge der Atome (v. 478 ff.). Selbst wenn es Wesen gäbe, die nur in wenigen oder einem Exemplare vorhanden wären, würde doch zu ihrer Entstehung, ihrem Wachsthum und ihrer Ernährung eine unendliche Kraft des Stoffes erforderlich sein (v. 529 ff.). Wie sollte auch ohnedem der beständige Uebergang von Werden und Vergehn bestehn [65]) (569 ff.)? Zudem besteht Nichts aus einer Art der Samen; wie mancherlei derselben muß die Erde enthalten, wie im Irrsinn des Glaubens, der Dienst der Göttermutter es darstellt (v. 581 ff.). Wie mancherlei Arten der Thiere nährt ein Feld, tränkt ein Quell, und aus wie verschiedenartigen Theilen bestehn sie, verschieden gestaltete Atome voraussetzend, die einander gleich, verschiedene Wesen erzeugen [66]), gleichwie dieselben Worte verschiedene Verse (661 ff.). Doch nicht in jeglicher Art, sondern nur in bestimmter Weise lassen die Atome zur Erzeugung, Fortpflanzung und Ernährung der Wesen sich verbinden; und wie mit den lebenden Wesen, so auch verhält sichs mit der übrigen Natur (v. 700 ff.).

Die Atomistik hatte auf Wahrnehmbarkeit, d. h. den der letzten untheilbare Bestandtheile des Stoffes angeblichen Grund aller unsrer Erkenntnisse, von vorn herein verzichtet [67]), aber in Folge ihrer Unveränderlichkeit mußten ihnen auch alle andern der sinn-

---

νον ἀπερίληπτοι κτλ. vgl. (ob. Anm. 39). Die Deutung der folgenden Worte versuche ich nicht und finde auch keine genügende bei Schwarz und Schneider.

65) II, 575 Nunc hic nunc illic superant vitalia rerum, Et superantur item. vgl. v. 67 sqq. in Annäherung an Empedokles, s. Reisacker p. 58 sq.

66) II, 669 Hinc porro quamvis animantem ex omnibus unam Ossa cruor venae calor umor viscera nervi Constituunt, quae sunt porro distantia longe, Dissimili perfecta figura principiorum.

67) Diog. 44 πᾶν τε μέγεθος μὴ εἶναι περὶ αὐτάς· οὐδέποτε γοῦν ἄτομος ὤφθη αἰσθήσει.

lichen Wahrnehmung zugänglichen Eigenschaften, bis auf Größe, Gestalt und Schwere, entzogen werden [68]), und der Versuch diese Eigenschaften, die Qualitäten im engeren Sinne des Worts, aus den verschiedenen Formen der Atome, ihrer Lage (*positura*), Bewegung und ihren Zwischenräumen abzuleiten, hat, wie unvollkommen auch durchgeführt, der Wissenschaft neue Probleme eröffnet. Ausführlich versucht sich auch unser Dichter an der Lösung dieser Aufgabe, zunächst und vorzüglich in Bezug auf die sichtbaren Eigenschaften der Farbe [69]). Er beruft sich darauf, daß Sichtbarkeit nicht die ausschließliche Bedingung der Wahrnehmbarkeit der Dinge sei, auf

---

68) Epic. 54 (ob. Anm. 38). Nur *ὄγκους καὶ σχηματισμοὺς ἰδίους* haben die Atome. 55 *καὶ γὰρ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν μετασχηματιζομένοις κατὰ τὴν προαίρεσιν τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται, αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσαι ἐν τῷ μεταβάλλοντι ὥσπερ ἐκεῖνο, οὐ καταλείπονται, ἀλλ' ἐξ ὅλου τοῦ σώματος ἀπόλλυνται κτλ*, vgl. 56—68 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσ' ἄλλα κατηγορεῖται τοῦ σώματος, ὡσανεὶ συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς, οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον· οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο.* 69 *οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὔθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον· οὐχ' οἷον δ' εἶναι συμπεφορημένον, ὥσπερ ὅταν ἐξ αὐτῶν τῶν ὄγκων μεῖζον ἄθροισμα συστῇ, ἤτοι τῶν πρώτων ἢ τῶν τοῦ ὅλου μεγεθῶν . . . ἀλλὰ μόνον, ὡς λέγω, ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον κτλ.* 70 *καὶ μὴν καὶ τοῖς σώμασι συμπίπτει πολλάκις καὶ οὐκ ἀΐδιόν τι παρακολουθεῖν κτλ.* vgl. 71 . . . *καὶ οὐκ ἐξελατέον ἐκ τοῦ ὄντος ταύτην τὴν ἐνάργειαν . . . ἀλλ' ὅπερ καὶ φαίνεται, συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἀΐδιον παρακολουθοῦντα, οὐδ' αὖ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ θεωρεῖται.* vgl. ob. Anm. 34.

69) vgl. Epic. nach Plut. adv. Col. c. 7 *αὐτὸς γὰρ οὖν ὁ Ἐπίκουρος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν πρὸς Θεόφραστον, οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν . . . ἀνωτέρω δὲ κατὰ λέξιν ταῦτα γέγραφεν· ἀλλὰ καὶ χωρὶς τούτου τοῦ μέρους, οὐκ οἶδα ὅπως δεῖ τὰ ἐν σκότει ταῦτα ὄντα φῆσαι χρώματα ἔχειν.* vgl. Lucret. II, 826 sqq. IV, 245 sqq.

die durchgängige Veränderlichkeit der Farbe und auf die Erklärbarkeit dieser Veränderungen aus der Lage und Bewegung der Atome, auf die Abhängigkeit der Erscheinungen der Farben vom Lichte und der Richtung desselben, auf die Verschiedenheit der Auffassung eines Gegenstandes oder seiner Theile. Wie sollte es auch nicht farblose Gegenstände geben, da wir ja wissen, daß nicht alle des Schalls oder Geruchs theilhaft sind (v. 730 ff.). Und so wenig Farbe, Geruch und Schall den Urkörpern eignen können, eben so wenig Kälte und Wärme, Geschmack und die übrigen Qualitäten, — soll nicht wiederum Werden aus Nichts zugegeben werden; vielmehr muß das sinnlich Wahrnehmende selber aus Solchem bestehn was der sinnlichen Wahrnehmung nicht theilhaft ist (*insensilia principia*). So sehen wir Würmer aus Koth entstehn, Feuchtigkeit und Pflanzen in Thiere, diese in unsre Körper sich verwandeln und durch sie oft die Kraft wilder Thiere sich erhöhen, ähnlich wie aus dürrem Holze die Flamme hervorbricht. Nur kann nicht aus Allem Alles werden; zur Erzeugung von Sinnenwesen bedarf es der Formen, Bewegungen, Ordnungen und Lagen der Atome, wie wir sie bei leblosen Dingen nicht finden, wenngleich auch aus ihnen Lebendes sich erzeugen kann. Und fände sich sinnliche Wahrnehmung (und Leben) schon in den Atomen, so müßten sie, in Uebereinstimmung mit allem des Sinnes Theilhaften, weich und zerstörbar sein [70]); so daß weder als Theile der sinnlichen Wahrnehmung fähig, noch als selber lebende Wesen, die unvergängliche Ursprünge der Dinge sein können [71]), und auch der Fortpflanzung nicht fähig. Oder soll etwa zugegeben werden, zwar könne aus dem Leblosen das Lebende (*ex non sensu sensum*), sei es durch Veränderung

70) II, 904 . . Mollia conficiunt: nam sensus iungitur omnis Visceribus nervis venis, quae cuncta videmus Mollia mortali consistere corpore creta.

71) ib. 910 At nequeant per se partes sentire necesse est . . . . Linquitur ut totis animantibus adsimilentur. Sic itidem quae sentimus sentire necessest, Vitali ut possint consentire undique sensu. Qui poterunt igitur rerum primordia dici Et leti vitare vias, animalia cum sint ect.

(*mutabilitate*) oder durch eine von Außen kommende Neugeburt (partu quod proditur extra) entstehn [72]), sowird ja Veränderung und Neugeburt durch die schon vorhandene Verbindung (*concilíatu*) bedingt, und sobald sie vorhanden, entstehen die Bewegungen der Sinne; daher ein die zusammenhaltende Kraft der Verbindung übersteigender Stoß zuletzt die Bänder der belebenden Seele auflöst, ein weniger heftiger ihr verstattet die fast erloschenen Sinne freudigen Willens neu zu beleben, die Harmonie herzustellen, während die Bestandtheile (der Lebensgeister) selber unempfänglich für Lust und Unlust sind. Auch würden der entgegengesetzten Annahme zu Folge, wie lebendige, so auch lachende, weinende und ähnliche Atome voranzusetzen sein. Aus gleichen ewigen Samen wird Alles geboren; es vergeht nur die Verbindung, um die Elemente derselben andren Verbindungen zuzuführen, indem Gleiches von Gleichem angezogen wird und Leben und Tod in ewigem Streite mit einander wechseln [73]). Die Verbindung und Lage, Ordnung und Bewegung bestimmen die Eigenthümlichkeit der Dinge, gleichwie die Fügung und Ordnung der Worte den Charakter des Gedichts (v. 842—1022). Zur Anbahnung der Lehre von der unendlichen Mannichfaltigkeit entstehender und vergehender Welten [74]), wird

72) II, 931 ff.

73) II, 999 Cedit item retro, de terra quod fuit ante In terras, et quod missumst ex aetheris oris Id rursum caeli rellatum templa receptant. V, 443 Diffugere inde loci partes coepere, paresque Cum paribus iungi res cet. II, 1002 Nec sic interemit mors res, ut materiai Corpora conficiat, sed coetum dissupat ollis cet. vgl. 569. — 573 Sic aequo geritur certamine principiorum Ex infinito contractum tempore bellum. vgl. v. 62. 1122. V, 825 sqq. 437 discordia . . . proelia miscens. VI, 366.

74) Epic. 45 (ob. Anm. 41) *οὐδὲν τὸ ἐμποδίζον ἐστὶ πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων,* 88 *κόσμος ἐστὶ περιοχή τις* (ib.) . . *ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ καταλήγουσα ἐν πέρασιν ἢ ἀραιῷ ἢ πυκνῷ ἢ ἐν περιαγομένῳ ἢ ἐν στάσιν ἔχοντι καὶ στρογγύλην ἢ τρίγωνον ἢ οἱανδήποτε περιγραφὴν κτλ.* 89 (ib.) *ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ ἀκένῳ, καθάπερ τινές φασιν κτλ.* 90 *οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δῖνον ἐν ᾧ ἐνδέχεται κόσμον γίνεσθαι*

dann hervorgehoben, wie alles Neue Verwunderung und Staunen errege, bis die Vernunft zur Einsicht gelangt sei. Wie sollte aber bei der Unendlichkeit des Raumes und der Samen der Dinge, ausschließlich unser Erdkreis und Himmel sich gebildet haben, wie im Unterschiede von allen übrigen Gattungen der Dinge und Wesen, es nur *eine* Erde, *eine* Sonne u. s. f. geben? Aber die Natur, frei von jeglicher Herrschaft der Götter, ist die aus und durch sich Alles wirkende[75]); wie sollten auch jene in heiliger Ruhe des heiteren Lebens sich erfreuend, allgegenwärtig das Unendliche beherrschen, mit Donner und Blitz auch gegen Schuldlose wüthen? Gleichwie in unsrer Natur (in Folge der Einigung und Trennung der Atome) fortwährender Wechsel von Werden und Vergehen, Heranblühen und Altern sich findet, so auch rücksichtlich der Weltkörper selber; sehen wir ja auch wie unsre Erde gealtert, nicht mehr freiwillig die Früchte des Feldes und der Heerden gewährt, sondern nur durch saure Arbeit des Landmanns sich abnöthigen läßt (v. 1023—1174).

So war denn die Natur der Dinge auf die verschiedenen Formen der ewigen, qualitätslosen, durch sich selber (*sponte sua*) in unaufhörlicher Bewegung begriffene Atome zurückgeführt, ohne daß jedoch ein ernstlicher Versuch gemacht wäre die verschiedenen Qualitäten aus ihnen abzuleiten, — ein Mangel für den nicht der Dichter, sondern nur der Urheber der Theorie, wenn nicht vielmehr diese selber, verantwortlich sein kann. In völlig zu rechtfertigender Abfolge soll nun (im *dritten* Buche) von der Natur der Seele als Lebensprincips (*anima*) und denkenden Wesens oder Vernunft (*animus*)

κενῷ κατὰ τὸ δοξαζόμενον ἐξ ἀνάγκης, αὔξεσθαι δ' ἕως ἂν ἑτέρῳ προσκρούσῃ, καθάπερ τῶν φυσικῶν καλουμένων φησί τις· τοῦτο γὰρ μαχόμενόν ἐστι τοῖς φαινόμενοις. Es sollen vielmehr die einzelnen Himmelskörper, Erde und Meer je für sich sich bilden. Die bestrittene Annahme scheint die des Leukippus zu sein. Diog. IX, 31. — Epic. 74 (ob. Anm. 41) — *οὐδὲ ζῷα εἶναι ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.*

75) Lucr. II, 1090 sqq. vgl. Epic. 76 *καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις . . . μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος κτλ.* vgl. 81. 123. 133. 139 und ob. Anm. 43. 65.

gehandelt werden, eingeleitet durch tief gefühlte Klagen über die Schandthaten, welche die Furcht vor dem Acheron und dem Tode erzeugten. Diese Furcht soll gründlich beseitigt, nicht blos durch unstichhaltende Behauptungen eingeschläfert werden (III, 1—93). In letzterer Rücksicht wird zunächst die Annahme widerlegt, der Geist finde sich nicht in irgend einem Theile des Körpers, sondern sei ein belebendes Verhalten desselben [76]), Harmonie seiner Theile, Es werden, ganz im Sinne des Spiritualismus, die Unterschiede des Wohlseins des Körpers und der Seele [77]), die Thätigkeit letzterer in der mit dem Schlafe verbundenen Ruhe des ersteren und die Thatsache dagegen geltend gemacht, daß oft das Leben die Zerstörung eines großen Theils des Körpers überdaure, dagegen entfliehe, sobald ein Weniges der Luft und der Wärme den Körper verlassen habe. Die Seele muß nach der Voraussetzung, daß alles Wirkende und Leidende körperlich sei (ob. Anm. 46), auf entsprechende Gefüge von Atomen zurückgeführt werden, jedoch der die Lebensfunktionen beherrschende Geist (*animus, mens*) auf ein für sich bestehendes, im Herzen seinen Sitz habendes Gefüge; das Seelenprincip soll ein durch den ganzen Körper verbreitetes sein. Diese beiden Bestandtheile der Seele, jedoch des zusammenhaltenden Körpers bedürftig [78]), sollen verschieden und wiederum untrenn-

---

76) habitus vitalis vgl. ob. Anm. 47.

77) III, 124 Noscere ut hinc possis non aequas omnia partis Corpora habere neque ex aequo fulcire salutem, sed magis haec, cet. vgl. v. 396 sqq.

78) vgl. zum Folgenden Reisacker, Epicuri de animorum natura doctr. Colon. 1855. — Lucret. III, 121 sqq. — Zur Ergänzung s. Epic. 63 *καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν δεῖ κατέχειν κτλ*, (ob. Anm. 46. 50) 64. (oben ib.) *οὐ μέντοι πάντων (μετείληφε τὸ λοιπὸν ἄθροισμα) ὧν ἐκείνη κέκτηται. διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν· οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ, καθάπερ εἶπον.* 65 *διὸ δὴ καὶ*

bar verbunden sein [79]). Die alles Uebrige übertreffende leichte und schnelle Beweglichkeit der Gedanken setzt Zusammenfügung aus den feinsten und leichtesten Atomen voraus, und eine solche bewährt sich wie durch Analogie mit den flüchtigen duftenden Bestandtheilen des Oeles und Weins, so dadurch, daß der Körper, nachdem die Seele ihn verlassen, keine erkennbare Abnahme des Gewichtes zeigt (v. 94—230). Doch soll das Seelenwesen nicht einfacher Natur sein, das den Sterbenden verlassende vielmehr ein Gemisch von Hauch (*aura*), Wärme und von Luft, der steten Begleiterin der Wärme, und ihnen als Grund der Sinnenbewegungen und des Denkens ein noch Feineres, Leichteres und Beweglicheres hinzukommen, von welchem die Bewegung der übrigen Bestandtheile der Seele und damit des Blutes, der Glieder und der Luft und Empfindungen, ausgehn [80]), so daß mit der Stockung dieses Seelentheils der Tod eintrete (v. 231—257). Das Gefühl der Mißlichkeit näherer Bestimmungen über die Verschiedenheit der besonderen Bestandtheile des Seelenwesens und ihrer Wirksamkeit wird durch Berufung auf die Armuth der lateinischen Sprache (v. 258)

ἐνυπάρχουσα ἡ ψυχὴ οὐδέποτε, ἄλλου τινὸς μέρους ἀπηλλαγμένου, ἀναισθητεῖ, ἐάνπερ διαμένῃ τὸ ὀξὺ κατὰ τὴν αἴσθησιν . . . . καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστ' οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται. 66 *οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὴν αἰσθανομένην, μὴ ἐν νούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρωμένην, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτ' ᾖ ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις.* vgl. Lucret. III, 231 ff. ob. Anm. 48. 47. unten Anm. 81.

79) III, 136 Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri Inter se atque unam naturam conficere ex se, cet, III, 416 Hoc anima atque animus vincti sunt foedere semper. v. 143 sqq. v. 158. IV, 880 sqq.

80) III, 138 Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto Consilium. vgl. v. 94. 145. 258. 396. (ob. Anm. 48. 50.) IV, 880. — III, 238 Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum; Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus cet. vgl. II, 902. III, 280 sqq. 356. Plut. adv. Colot. c. 20 *τὸ γὰρ ᾧ κρίνει καὶ μνημονεύει, καὶ φιλεῖ καὶ μισεῖ, καὶ ὅλως τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικὸν ἔκ τινος, φησίν, ἀκατονομάστου ποιότητος ἐπιγίνεσθαι.* Plac. phil. IV, 3 Epic. 60.

nur leicht verschleiert. Die verschiedenen Bestandtheile des Seelenwesens, Hauch, Wärme und Luft, sollen unter einander und mit dem Herrschenden, Unnennbaren, gleichwie mit den Atomen des Körpers, aufs engste verbunden sein[81]), jedoch das Uebergewicht der Wärme, des Hauches oder der Luft die besondere Gemüthsweise oder Affekte wie aller lebenden Wesen so auch des Menschen, bestimmen, so daß aber, wenngleich sie eingewurzelt seien, die Vernunft sie zu beherrschen vermöge[82]); und wiederum sollen alle mit ihren Wurzeln dem Körper eingefügt sein, ohne daß weder die Seele für identisch mit dem Körper, noch dieser für das bloße Werkzeug[83]) jener gehalten werden dürfe (v. 258—369). Auch soll nicht, mit Demokrit, angenommen werden, die feinen Seelenatome seien den gröberen des Körpers wechselweis eingeschoben, da sonst jede Bewegung des Körpers von entsprechender Wahrnehmung begleitet sein müßte, da ferner der höhere Seelentheil, in seiner Beherrschung des niederen, über Tod und Leben entscheide, und letzteres bei großer Verstümmelung der Glieder, in seiner Lebenskraft sich zu erhalten vermöge, gleichwie von der kleinen Pupille das Sehen des Auges abhänge[84]) (v. 370—416). Die Frage,

---

81) III, 262 Inter enim cursant primordia principiorum Motibus inter se, nil ut secernier unum Possit cet. ib. 323 sqq. 440 sqq. 563. Sic anima atque animus per se nil posse videtur. vgl. Epic. 64. ob. Anm. 50.

82) III, 310 Nec radicitus evelli mala posse putandumst. 320 Usque adeo naturarum vestigia linqui Parvolu, quae nequeat ratio depellere nobis, Ut nil impediat dignam dis degere vitam.

83) III, 359 Dicere porro oculos nullam rem cernere posse, Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis, Desiperest cet. vgl. 367. v. 391 Usque adeo prius est in nobis multa ciendum Semina corporibus nostris inmixta per artus, Quam primordia sentiscant concussa animai cet. vgl. IV, 811. 809 . . . Si non advertas animum cet. III, 564. 632 sqq. Gegen Strato, s. Plutarch. de solertia anim. 3. vgl. Reisacker de animorum doctrina p. 25 sq.

84) III, 413 sqq. Diog. 65 (78) ἐάνπερ διαμένῃ τὸ ὀξὺ κατὰ τὴν αἴσθησιν κτλ.

wie die Bewegung der Seelenatome in Empfindung und Bewußtsein, Vorstellen und Denken sich umzusetzen vermöge, hat der alte Materialismus nicht aufgeworfen; der neuere Mittel zur Beantwortung derselben in sorgfältigen physiologischen Untersuchungen zu entdecken versucht und auf die Weise die Kenntniß der Wirkungsweise der Organe sehr wesentlich gefördert, dennoch den Uebergang von der Bewegung zum Innewerden derselben schwerlich nachzuweisen vermocht.

In ein leichteres Fahrwasser gelangt der Dichter, indem er die für Unkörperlichkeit des Seelenwesens geltend gemachten Gründe zu entkräften sucht. Für das gänzliche Auseinanderweichen der Seelenatome beruft er sich auf ihre auch die des Nebels und Dampfes übertreffende Feinheit und leichte Beweglichkeit, und daß sie nur in dem umschließenden Körper zusammengehalten werden könnten [85]); für die Gleichartigkeit der Seele mit dem Körper auf die Gemeinschaft beider in dem Entstehen, der Zu- und Abnahme, in den Krankheiten und Schmerzen des Körpers und des Geistes, gleichwie in der Heilung derselben, in der Abhängigkeit ihrer Thätigkeiten je von einander, in dem allmähligen Absterben der Lebenskraft [86]) und in der Auflösung des entseelten Körpers [87]), in der Gebundenheit der verschiedenen Seelenthätigkeiten an bestimmte Sitze (v. 613 sqq.). Auch würde die Seele, wäre sie unsterblich, ihre eignen, von den gegenwärtig durch die Organe wirkenden verschiedene, Sinne besitzen und selber getheilt werden, falls der Körper zerschnitten würde, wie es in der Gluth

85) Lucret. III, 563 Sic anima atque animus per se nil posse videtur, Nimirum quia per venas et viscera mixtim, Per nervos atque ossa, tenentur corpore ab omni cet. vgl. 632. 680. 861.—551 . . Sic animus per se non quit sine corpore et ipso Esse homine, illius quasi quod vas esse videtur. vgl. 440. 558. 665.

86) III, 524 Denique saepe hominem paulatim cernimus ire Et membratim vitalem deperdere sensum cet.

87) III, 578 sqq. Epic. 65 *καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστ' οὐδὲ αἴσθησιν κέκτηται κτλ.*

des Kampfes und bei Zerstückelung von Schlangen zu geschehn pflegt. Was aber getheilt wird, muß sterblich sein. Auch läßt sich weder annehmen, die sterbliche Seele werde den entstehenden Körpern noch auch dem bereits vollendeten, wie die Stoiker behauptet hatten, eingesenkt, da keine Erinnerung an vorangegangene Zustände stattfindet, und sie in alle Theile des Körpers verflochten ist, so daß sie sämmtlich an der Empfindung Theil haben [88]), und durch Ablösung von ihnen sie selber nothwendig aufgelöst werden muß. Sagt man, die Seele lasse Theilchen im verwesenden Körper zurück, so erkennt man an daß sie auflösbar sei; läugnet man es, so ist die Entstehung der Würmer im Leichnam unbegreiflich; mehr noch die Annahme, jede der Seelenpartikeln bilde sich einen neuen Körper an oder schlüpfe in einen schon gebildeten [89]). Nicht minder verwerflich ist der Glaube an Seelenwanderung, da entweder, sei es Thier oder Mensch, die ihm angeborene Eigenthümlichkeit, je nach der besondern Bestimmtheit der ihm einwohnenden Seele, umgebildet werden müßte, was der Erfahrung widerspricht, oder auch die Seele selber, je nach Verschiedenheit der von ihr eingenommenen Körper verändert, mithin auflösbar werden würde [90]); wogegen ihre Strebungen stets der Stufe des körperlichen Daseins entsprechen (v. 417—773). Zum Schluß wird

88) III, 685 Namque ita connexa est per venas viscera nervos Ossaque, uti dentes quoque sensu participentur. vgl. v. 564. 632. 693. 262. Das höhere Seelenvermögen soll bei der Wahrnehmung zuerst angeregt werden, das niedere in Bewegung gerathen (als *mobilis vis*) und diese den Gliedern mittheilen, 285. 269. Daher bezeichnet wohl Plut. Plac. IV, 23 das ἡγεμονικὸν als ἀπαθές. vgl. den von Bernays beanstandeten Vers 362 und Reisacker l. l. 26, 9.

89) III, 735 Haut igitur faciunt animae sibi corpora et artus. Nec tamen est quidum perfectis insinuentur Corporibus. vgl. Chrysipp. b. Plut. de Stoicor. repagn. 41. Lucret. I, 116.

90) III, 746 Quod si immortalis foret et mutare soleret Corpora cet. 754 Quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo. Auch wird geltend gemacht, daß die in den Körper eintretende Seele durch Vertheilung in die Glieder, ihre Gewalt über dieselben einbüßen müßte, v. 677 sqq.

gefragt, wie, das vom Leibe unabhängige Dasein der Seele vorausgesetzt, mit Auswahl derselben bei der Zeugung und Geburt sichs verhalten, wie damit die durchgängige Zusammengehörigkeit der Theile und Verhältnisse der Dinge bestehn solle, wie Wechselwirkung zwischen Sterblichem und Ewigem und wie Ewiges außer den Atomen und dem leeren Raum (ob. Anm. 46) denkbar sein könne [91]) (v. 774. 827).

Unerschöpflich ist Lukretius in der Erfindung oder Ausbildung der Trostgründe für Verzichtung auf Fortdauer der Seele nach dem Tode. Zuerst wird, in neuer Fassung des alten vorepikureischen Trostgrundes, hervorgehoben, daß das Erlöschen des Bewußtseins im Tode [92]) ebenso wenig ein Uebel sein könne wie das Nichterlebthaben Dessen was vor unsrer Geburt sich ergeben habe, und selbst angenommen, es entstände ein gleiches Wesen nach dem Tode, das Selbstbewußtsein doch unterbrochen sein würde [93]) (v. 827—867); daher auch eitel die Vorstellung Dessen sei was der entseelten Hülle bevorstehe und die Klage über die Freuden, die nach dem Tode zu entbehren seien; nicht minder die vom bevorstehenden Tode hergenommenen Mahnungen zum Sinnengenuß, der nach dem Tode entbehrt werde (v. 868—928). Wie hätten wir uns auch zu beklagen, nachdem wir das Leben genossen, wie sichs doch im ewigen Leben stets wiederholen würde. Nur weil wir immer nach dem Nichtvorhandenen uns sehnen und das Gegenwärtige verachten, erscheint uns das Leben ohne Abschluß (*imperfecta*) und ungenossen (*ingrata*) zu entfliehen. Die Natur verhängt den Tod, um immer Neues zu schaffen. Zum Genuß (*usu*) ist das Leben

---

91) III, 798 Quippe etenim mortale aeterno iungere et una Consentire putare et fungi mutua posse, Desiperest.

92) III, 845 Nec si materiem nostram collegerit aetas Post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est . . . Pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum, Interrupta semel cum sit retinentia nostri.

93) Epic. 124 συνέθιζε δ' ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δ' ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος vgl. ob. Anm. 51.

Allen verliehen, nicht als bleibendes Eigenthum (*mancipio*), und der Tod ruhigster Schlaf, sorgenlos wie die unendliche Zeit vor unsrer Geburt es gewesen (v. 929—975). Was vom tiefen Acheron gefabelt wird, vergegenwärtigt sich uns Alles im Leben: Tantalus als lähmende Furcht vor den Göttern und dem Verhängniß, Tityos als der verzehrende, nagende Gram der Begierden, Sisyphus als unersättlicher Durst nach Herrschaft und Ehren, der nimmer sich füllende Krug als die stets sich steigernde Gewalt der Lüste, Cerberus und die Furien als die immer wachen Geißeln und Schrecknisse des seiner Schuld sich bewußten Geistes (v. 976—1021). Wie solltest du auch als Unbill empfinden was allen und den größten und edelsten Menschen beschieden ist, zumal wenn schon das Leben dir todesähnlich verläuft, in trägem Schlafe, wachendem Traume, in Furcht, in allseitigen Sorgen und ungewissem Schwanken der Seele. Wie würde dieses beständige, von Gegenstand zu Gegenstand forteilende und nimmer Rast findende Streben, diese Flucht vor sich selber verschwinden, wenn der Mensch die ewige Natur der Dinge zu ergründen bedacht wäre (v. 1022—1092)!

Glaubte man sich überzeugt zu haben, daß das Seelenwesen aus Atomen bestehe und in sie sich auflöse, so fragte sich, wie es zu den den Dingen entsprechenden Vorstellungen gelange. Durch ihnen ähnliche Bilder, d. h. Ausflüsse von ihnen, mußte die dem materialistischen Sensualismus angemessene Antwort sein und sie wird durch analoge Erscheinungen, theils in der Form dampf- und luftartiger Ablösungen von den Dingen, theils in den Häutungen der Cikaden und Schlangen, eingeleitet [94]); und wie sollten nicht eben

94) In diesem Abschnitt, nach dem freilich in verderbtem Texte auf uns gekommenen Briefe an den Herodotus zu urtheilen, scheinen einige Momente der epikureischen Argumentation vom Dichter ausgelassen zu sein. §. 46 heißt es nach den ersten ob. Anm. 52 angeführten Worten (wo leider d. W. *ἀδυνατοῦσι γίνεσθαι* im Drucke ausgefallen sind): *φαινομένων· οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται, οὔτ' ἐπιτηδειότητες κατὰ τὰς κατεργασίας τῶν κοιλωμάτων καὶ λεπτοτήτων, οὔτ' κτλ.* Die Unterscheidung von *κοιλώματα* und *λεπτότητος*, mag sie auf die die Ausflüsse aufnehmenden Organe sich beziehen, oder auf die Art und

solche Ausflüsse an Dingen stattfinden, deren Oberflächen so fein sind und so beweglich, daß sie sich ablösend sehr wohl dieselbe Ordnung und Form der Gegenstände beibehalten können. Wähnen wir nur nicht daß Seelen oder Schatten aus dem Acheron zurückkehren [95]). Vermögen ja auch Farben vom Vorhang der Bühne sich abzulösen, so daß sie die ganze Scene und die Zuschauer beschatten; während Geruch, Hauch, Wärme aus dem Innern der Gegenstände in gekrümmter Bahn sich verbreiten. Bilder aber wie sie im Spiegel, im Wasser und auch auf andren glänzenden Flächen sich uns darstellen, sind den Gegenständen gleich, bewegen sich mit ihnen und werden vervielfacht, durch Brechungen zurückgeworfen, wenngleich wir ihr Ausgehen von den Gegenständen nicht wahrnehmen (IV, 26 - 107). Zunächst mußte die Kleinheit der von den Gegenständen sich ablösenden Ausflüsse veranschaulicht werden, und zu dem Ende verweist der Dichter in Versen die wir nur theilweise besitzen [96]), auf die kleinen kaum noch sichtbaren Thiere und auf ihre noch weniger sichtbaren, jedoch vorauszusetzenden Organe (v. 108—124). Dann hebt er an den Lufterscheinungen und Wolkenbildungen hervor, wie ihnen keinem Dinge entsprechende schnell wechselnde Zusammenfügungen der Atome zu Grunde liegen

---

Gestalt der Ausflüsse selber, findet nichts Entsprechendes bei Lukretius. Während ferner Epikur im Briefe zu erklären sucht, wie die Ausflüsse in unbegreiflicher Zeit (*ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ*) im Leeren jede Länge durchlaufen, weil der Unterschied der Schnelligkeit der Erscheinung vom Gegenstoß und Nichtgegenstoß abhänge (ib. 46 — *βραδύτητος γὰρ καὶ τάχους ἀντικοπῇ καὶ οὐκ ἀντικοπῇ ὁμοίωμα λαμβάνει*), und wie ebenso auch ein nach Unten getragener Körper nicht in berechenbarer Zeit (ib. 47 *κατὰ τοὺς διὰ λόγου θεωρητοὺς χρόνους*) zu mehreren (von einander verschiedenen) Orten gelange, da so wie wir die Bewegung eines Gegenstandes fassen, er schon fort sei (*ἀφιστάμενον*); denn es gleiche einem Gegenstoß, wenn die Schnelligkeit auch nicht davon ergriffen werde: so begnügt sich der Dichter die Schnelligkeit der Ausflüsse an wahrnehmbaren durch unmeßbare Räume (IV, 191 *immemorabile per spatium ... Temporis in puncto*) sich verbreitenden Erscheinungen zu veranschaulichen.

95) IV, 87. VI, 762. Cic. Ep. ad Famil. XV, 16. 19.

96) s. Lachmann zu IV. 126.

müſſten[97]) (v. 129—140. 166—174), wie die Ausflüſſe leichter oder ſchwerer oder auch gar nicht die Dinge durchdrängen; und mit welcher Schnelligkeit die Bilder ſich verbreiten könnten[98]), wird am Sonnenlichte und ſeiner Abſpiegelung, an den Gerüchen, an Wärme und Kälte, an den Wolken und den Ausdünſtungen des Meeres veranſchaulicht (v. 141—165. 175—227). So auch durch die Uebereinſtimmung der Empfindungen des Taſtſinns mit den Erſcheinungen des Auges[99]), daß dieſe an Form und Farbe mit den Dingen übereinſtimmen müßten. Nicht minder ſucht Lukretius, nach der Vorausſetzung von Ausflüſſen, die Ermeſſung der verſchiedenen Diſtanzen zu erklären und wie die Bilder als Dinge uns erſchienen (v. 228—266)[100]). Sehr ausführlich iſt er in der

97) Epic. 46 *οὔτ' ἀπόῤῥοιαι κτλ.* ib. 48 *εἰ καὶ ἐνίοτε συγχεομένη ὑπάρχει* (ob. Anm. 52). Lucret. IV, 129 sunt etiam quae sponte sua gignuntur et ipsa v. 53 partim diffusa solute. vgl. v. 89. 734. — *συστάσεις* nach Epikur.

98) Epic. 47 *ᾧ μηθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων* (ob. Anm. 52), der Feinheit der Idole nämlich, oder daß ſie überſchwängliche Schnelligkeit haben, da ihrem dem Unendlichen entſpringenden Laufe Nichts oder nur Weniges Widerſtand leiſte.

99) Nach Analogie des Auges mit den übrigen Sinnen beſtritt daher auch Epikur die Annahme, das Sehen ſei Folge eines inneren Lichtes der Augen, Macrob. Satur. VII, 14. vgl. Epic. 49 (ob. Anm. 52).

100) Auch daß die Ausflüſſe der Dinge durch ſtete Wiederaufnahme von Atomen (*διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν*) immer von neuem ergänzt werden ſollen (Epic. 48 ob. Anm. 52), hat Lukretius nicht beſtimmt ausgeſprochen. Eben ſo wenig was folgt: *καὶ συστάσεις ἐν τῷ περιέχοντι ὀξεῖαι διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι κτλ.*, d. h. ſchnell entſtehende Aggregate von Atomen, die ſchnell ſich wiederum auflöſten, weil ſie nicht die Tiefe Beſtand habender Körper erlangten. Auch die folgg. W. *καὶ ἄλλοι δὲ τρόποι τινές*, ſcheinen auf eine weitere Durchführung in den ausführlicheren Schriften, rückſichtlich der den Einwirkungen der Ausflüſſe (*ἐνέργειαι*) von unſrer Seite entgegenkommenden Empfänglichkeit (*συμπάθεια*) hinzuweiſen. Was demnächſt (49 ob. Anm. 52) angeführt wird zur Bewährung der Uebereinſtimmung der Bilder mit den Dingen, fehlt gleichfalls bei Lukretius, der ſtatt deſſen das Zuſammentreffen der Wahrnehmungen durch Auge und Taſtſinn anführt (IV, 228). Eben ſo fehlt bei letzterem die Ableitung der Erſcheinung der Kontinuität (Ep. 49 sq. ob. Anm. 52).

derselben Voraussetzung angepaßten Erklärung der Erscheinungen der Spiegelbilder, ihres Zurückweichens hinter der Spiegelfläche, der Umkehr der Bilder, ihrer Vervielfältigung vermittelst mehrerer sie wiedergebender Spiegel und der dabei stattfindenden Umkehr (v. 267—321). Er sucht den Grund anzugeben warum das helle Sonnenlicht vom Auge nicht ertragen werde, warum dem Gelbsüchtigen die Gegenstände gelb erscheinen, das Auge von der Finsterniß aus das Helle erkenne und nicht umgekehrt von der Helle aus das Dunkle, warum quadratische Thürme aus der Ferne gesehen, uns als rund sich darstellen, der Schatten im Lichte sich mit uns fortbewege (v. 322—376). Alle diese Erscheinungen werden auf materielle Vorgänge zurückgeführt und die Sinne gegen den Vorwurf der Täuschung gerechtfertigt; sie sind untrüglich, nur vermögen sie die Natur der Dinge nicht zu erkennen, und sie verschulden die Fehlschlüsse nicht [101]), wie an den bekannten Sinnestäuschungen gezeigt wird, denen zu Folge die Gegenstände, nicht das Schiff, sich zu bewegen, die Sterne zu ruhen, weit von einander entfernte Berge zusammen zu hängen, die Sonne auf die Berge sich zu stützen scheinen. Diese und ähnliche Sinnestäuschungen werden auf Fehlschlüsse (*opinatus animi*) zurückgeführt (v. 377—466); und daran knüpft sich die Widerlegung der alles Wissen aufhebenden Skepsis und die Beweisführung, daß auf der Wahrheit der Sinne zugleich alle Wahrheit der Vernunft beruhe, daß die Wahrheit eines Sinnes weder durch einen anderen noch durch sich selber aufgehoben werden könne, und daß sie die Grundlage des Lebens und Heils sei [102]) (v. 467—519). Doch soll zur Ergänzung des Bisherigen noch gezeigt werden, daß die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne auf stofflichen Einwirkungen beruhen. Die Körperlichkeit des Schalls und der Stimme [103]) bewährt sich durch die

---

101) vgl. Epic. 50 und Anm. 28 ff.

102) Epic. 49. 50. ob. Anm. 52.

103) Ueber das Gehör s. Epic. 52. Es wird auf ein *ῥεῦμα* zurückgeführt, *τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασῴζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἑνότητα ἰδιότροπον,*

von ihnen bewirkte Reibung und Ermüdung des Organs und durch die mehr oder weniger angenehme ihnen folgende Empfindung. Die wunderbare Zunge (*daedala lingua*) artikulirt die Worte, sie spalten sich in von Vielen vernehmbare deutliche Töne, bis sie in den Lüften verhallen, oder an festen Körpern, wie Felsen, zurückgeworfen, in vielfachem Nachhall als Echo wiedertönen. Sie dringen durch gewundene Räume, die den in grader Linie fortstrebenden Bildern nicht durchdringlich sind, und theilen sich in viele noch immer vernehmbare Töne (v. 520—629). Nicht schwieriger konnte die materialistische Erklärung des Geschmacksinns erscheinen. Je nachdem die in den Speisen enthaltenen Atome glatt oder rauh sind, berühren sie die Zunge und den Gaumen angenehm oder unangenehm [104]); in der Verdauung wirken sie auf verschiedene Thiere und verschiedene Menschen vortheilhaft oder nachtheilig, in Folge der Mannichfaltigkeit der darin enthaltenen Samen und der verschiedenen Beschaffenheit der betreffenden Organe, der Formen ihrer Atome und der Abstände derselben von einander, so wie der jedesmaligen Zustände (v. 613—670). Aehnliche Verschiedenheiten finden in der Feinheit und Tragweite des Geruchssinns [105]) statt, wenngleich er nicht so weit reicht als der des Schalles oder des Gesichts, und aus gröberen Theilchen besteht. Nicht minder verschieden wirken Farben und Formen (v. 671—719).

Wie aber werden die von den Dingen ausgehenden Bilder von der Seele aufgefaßt, unter einander verbunden, aufbewahrt

---

53 vgl. 48 (ob. Anm. 52). Daher (53) nicht die Luft selber den Ton bewirken soll, sondern eine *πλήγη ἐν ἡμῖν* und dazu *ὄγκοι τινὲς* . . . (oben Anm. 52) *ῥεύματος πνευματώδους ἀποτελεστικοί*, vorausgesetzt werden. Aehnlich beim Geruchssinn.

104) Weiter ausgeführt von Demokrit, nach Theophr. d. caus. Plant. VI, 2.

105) Epic. 53 *καὶ μὴν καὶ τὴν ὀσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε πάθος οὐθὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοῖοι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.*

und im Wachen wie im Schlafe wieder hervorgerufen? Vorausgesetzt muß werden, daß sie stets in mannichfachster Weise und nach allen Seiten hin in der Luft umherschweifen und in Folge ihrer Feinheit sich leicht verbinden, so daß auch solche die keinen wirklichen Wesen entprechen, von dem noch feineren und beweglicheren Geiste aufgefaßt und verbunden werden, und ähnlich wie die wirklich wahrgenommenen ihn erregen [106]); daher im Schlafe, in welchem der Geist wacht, ohne jedoch das Wahre vom Falschen unterscheiden zu können und ohne bei klarer Erinnerung zu sein, uns oft Verstorbene als lebend erscheinen, und bei dem steten Wechsel der Bilder, sie sich zu bewegen und zu verändern scheinen (v. 720—774). Folgen aber die Bilder einander wann und wie wir sie rufen, und in künstlerischer Haltung und Stellung? Vielmehr weil in einer Zeit viele Zeitmomente verborgen sich finden, sind uns stets allerhand Bilder in jeglicher Art bereit, jedoch nur dem scharf blickenden Geiste erkennbar, so daß alle übrigen verschwinden außer denen, die er sich selber bereitet hat und denen er selber sich hingibt; bedarf ja auch das Auge der Anstrengung um Feines scharf zu erkennen, und es verwechseln sich uns die Bilder durch Trägheit und Vergessenheit (v. 775—819).

Wähnen wir nur nicht, daß durch göttliche Vorsehung für Zwecke geschaffen sei, was, nachdem es entstanden, den Gebrauch hervorruft [107]). Nicht die Augen sind um des Sehens willen bereitet, die Schenkel und Füße nicht des Gehens, die Hände nicht des Greifens, die Zunge des Redens, die Ohren des Hörens wegen. Die Glieder hatten sich längst gebildet, bevor ihre Anwendung durch Erfahrung erlernt ward. Auch das Bedürfniß nach Speise und Trank ergibt sich aus der Nothwendigkeit des Wechsels und der Ergänzung des Stoffes. So wird auch der Wille

106) Cic. ad Famil. XV, 16. vgl. ob. Anm. 55 ff.

107) IV, 831 Nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti Possemus, sed quod natumst id procreat usum. vgl. v. 858. 878 (ob. Anm. 57). — Ueber die in diesem Abschnitte sich findende Unterbrechung des Zusammenhanges s. Lachmann zu v. 822.

zu gehn und die Glieder zu bewegen durch die uns vorschwebenden Bilder des Gehens erzeugt (ob. Anm. 57); sie erregen die in dem Körper ausgestreute, durch die eindringende Luft dazu geeignete Kraft, die dann die ganze Last des Körpers bewegt, gleich wie der Wind die Last des Schiffes (v. 820—903). Ebenso erklärt sich aus rein materiellen Ursachen der Schlaf [108]). Er entsteht wenn die Kraft der Seele (*anima*), durch die Glieder vertheilt, theils nach Außen gewichen ist, theils nach Oben sich zurückgezogen hat und so die Sinne gehindert werden, die Glieder ermatten, indem durch die beständig ein= und ausgeathmete Luft die Gefüge der Atome und ihre gegenseitigen Wechselwirkungen gestört werden. Daher der schwerste Schlaf nach einem gesättigten oder ermüdet genossenen Mahle eintritt (v. 904—958) [109]). Im Schlafe kehren dann die im Wachen angebahnten Bilder zurück, darum bei Menschen und auch bei Thieren solche die gewohnt und lieb geworden, mit den daran geknüpften Gefahren und Schrecken (v. 959—1029). Zu solchen Bildern gehören auch die des Geschlechtssinns und der Liebe. Es folgt dann eine wenig eingehende Erörterung der ersteren und eine sinnlich lebendige Schilderung der Gluht, der Wechselfälle, Leiden und Gefahren der letzteren. In den nicht ohne lüsternes Wohlgefallen geschilderten Ausschweifungen der Liebe und der mit einer dem Lukretius sonst nicht eigenthümlichen Laune gezeichneten Enttäuschungen [110]), klingen immer wiederum durch die Mahnungen an ein auf die Forderungen der Natur sich beschränkendes verständiges Maßhalten, die Warnung vor Reiz-

108) Epikur, nach Diogenes 66, erklärt den Grund des Schlafes: *ὕπνον δὲ γίνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχομένων ἢ διαφορουμένων, εἶτα συμπιπτόντων τοῖς ἐσπαρμένοις. τό τε σπέρμα ἀφ' ὅλων τῶν σωμάτων φέρεσθαι.* vgl. Lucret. IV, 913 Principio somnus fit ubi est distracta per artus Vis animae partimque foras eiecta recessit Et partim contrusa magis concessit in altum est.

109) IV, 966 vgl. Lachmann zu v. 959.

110) v. 1052 et successit frigida cura v. 1060. 1125. Ueber die Unterscheidung von Venus und Amor s. Lachmann zu 1058.

mitteln des Triebes [111]) und vor Nährung üppiger Bilder [112]), ja auch Anerkennung höherer, aus dem Sensualismus als solchem nicht abzuleitender Pflichten [113]). Auch die in der alten Physik üblichen Versuche die Gründe weiblicher und männlicher Geburten und ihre Aehnlichkeit mit dem Vater oder der Mutter oder auch den entfernten Vorfahren zu erklären, fehlen nicht (v. 1030—1200 und v. 1201—1279).

Im Uebergange zum Folgenden wird, nach abermaliger Verherrlichung des Epikur, zugleich der Inhalt des fünften und sechsten Buches, ohne sonderliche Sorge um Bezeichnung der demnächst inne gehaltenen Abfolge, angegeben. Eingestreut werden Verwahrungen gegen die Annahme des Fortlebens der Seele nach dem Tode (V, 62 f.), selbständiger Bewegung der Gestirne oder göttlicher Lenkung derselben [114]) (v. 78 ff.). Gleich wie Alles in der Welt nach unabänderlichen Gesetzen entstanden sei, so müsse auch, heißt es, Alles vergehen, wie nicht nur durch Erfahrung (und möge die Erfahrung vom Untergange der Erde uns fern bleiben!) sondern durch die Vernunft selber bewährt werde (v. 90 ff.), Beseitigt werde daher die Annahme, Erde, Sonne, Mond, Gestirne und Meer könnten Kraft ihrer göttlichen Natur, ewig dauern. Wie Alles in der Natur an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, so kann auch die Natur des Geistes ohne Körper nicht bestehn, so können auch nicht die Gestirne von göttlichem Geiste beseelt sein und ebenso wenig die heiligen Sitze der nur durch den Geist, nicht

---

111) v. 1073 quia non est pura voluptas Et stimuli subsunt.

112) v. 1086. 1093. 1055 Sed fugitare decet simulacra et pabula amoris eot.

113) v. 1127 Aut cum conscius ipse animus se forte remordet Desidiose agere aetatem eot.

114) V, 78 Ne forte haec inter caelum terramque reamur Libera sponte sua cursus lustrare perennis. vgl. v. 1181 sqq. — Epic. 77 μήτ' αὖ πυρώδη τινὰ συνεστραμμένα, τὴν μακαριότητα κεκτημένα, κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν (δεῖ νομίζειν). vgl. 78. 97. 113.

durch die Sinne, erreichbaren [115]) Götter in irgend welchen Theilen der Welt sich finden; auch nicht daß sie um der Menschen willen die wunderbare Natur der Welt gegründet, darf man glauben. Was könnte sie bewegen unseretwegen irgend Etwas zu thun, unseretwegen ihre selige Ruhe aufzugeben, uns ins Dasein zu rufen, wonach die Sehnsucht denen nicht entstehen konnte, die die Süssigkeit des Daseins noch nicht gekostet hatten. Wie wäre den Göttern auch der Gedanke an Menschen entstanden, bevor nicht die Natur ein Exemplar derselbe vorher ins Dasein gerufen hätte? (v. 110—194). Und wie sollte es inmitten der von unendlicher Zeit her zusammengetroffenen Atome nicht zu solchen Fügungen und Wesen gekommen sein, wie die jetzt stets sich erneuernde Natur der Dinge sie darstellt? Daß diese nicht göttlichen Ursprungs sei, davon müssen uns auch überzeugen die vielfachen Unvollkommenheiten und Leiden [116]) in der Welt (v. 195-234), welche der Dichter doch auf das harte Geschick zurückzuführen sich genöthigt sieht, wie sehr er auch das Schreckbild unbedingter Nothwendigkeit zu beseitigen sucht.

Gleich wie aber Erde, Flüssigkeit, die leichten Lüfte und warmen Dämpfe entstehn und vergehn, gleich wie wir Zerstörung und Wiedergeburt der größten Theile und Glieder der Welt wahrnehmen, so müssen auch Himmel und Erde entstanden sein [117]) und dereinst untergehn. Sehen wir nicht wie theilweise die Erde vom Sonnenbrand verzehrt, Staubnebel und fliegende Wolken, von gewaltigen Winden in der Luft zerstreut, aushaucht, oder von Re-

---

115) V, 148 Tenuis enim natura deum longeque remota Sensibus ab nostris animi vix mente videtur.

116) V, 226 Vagituque locum lugubri complet (puer), ut aequumst Cui tantum in vita restet transire malorum. vgl. 231 Usque adeo res humanas vis abdita quaedam Obterit. Wogegen Epikur 126 Sprüche über die Unseligkeit des Lebens, wie *κάλλιστον μὲν μὴ φῦναι κτλ.*, mit Entrüstung zurückweist.

117) Epic. 73. 74 *δῆλον οὖν ὡς καὶ φθαρτοὶ οἱ κόσμοι κτλ.* vgl. Leukippus' Lehre b. Diog. L. IX, 31.

genglüssen überschwemmt wird und wiederum heranwächst, sie, die Allgebärende und das gemeinsame Grab der Dinge? wie überall Fluthen des Wassers hervorbrechen und dann durch die Gewalt der Winde und die Strahlen der Sonne zerstreut oder in den Schoß der Erde zurückgenommen werden? wie die Luft Alles was von den Dingen abfließt, in ihr großes Meer aufnimmt und Alles in sich auflösen würde, wenn sie nicht im ewigen Flusse der Dinge, an den Körpern ihren Widerstand fände? wie der breite Strom des flüssigen Lichts den Himmel mit stets neuer Helle versieht und doch auch sich verzehrt[118]? wie endlich hohe Felsen von den Bergen sich ablösen, Thürme, Tempel und alle Denkmäler der Menschen untergehn? — Wäre die Erde und der Himmel ewig, wie sollten da die Dichter nicht Früheres als den thebanischen Krieg und den Untergang Troja's, besungen haben? Aber neu noch ist unsre Welt und in allmähligem Fortschritte sind noch die Künste begriffen, und die Wissenschaft von der Natur der Dinge; oder meint man jene seien nach großen Umwälzungen neu entstanden, so wird damit zugegeben, daß fortan auch Untergang der Erde und des Himmels statt finden werde (v. 235—350). Zudem muß was ewig beharrt entweder undurchdringlich jedem Stoße und von unauflöslicher Verbindung der Theile sein, wie die Atome, oder unerreichbar jedem Stoße, wie das stets nachgebende Leere, oder was durch keinen von Außen eindringenden Raum aufgelöst werden kann, wie das Weltall (als Inbegriff der Atome und des Leeren, — *summa summarum*). So aber ist nicht die Natur der Dinge, weder undurchdringlich, wie das Atom, weil überall das Leere ihr beigemischt ist, noch das Leere selber, noch so in sich geschlossen, daß weder immer andere und andere Atome einströmten, noch

118) V, 281 Largus item liquidi fons luminis, aetherius sol, Inrigat adsidue caelum candore recenti. vgl. IV, 198. V, 591. s. Vergleichung mit empodokleischen Ausdrücken b. Reisacker, Quaest. lucretian. p. 49. Nur soll auch der Aether nicht als aus sich erzeugend betrachtet werden: v. 319 . . . si procreat ex se Omnia, quod quidam memorant, recipitque perempta, Totum nativo ac mortali corpore constat.

durch Eindringen des Leeren die Grenzen der Welt erweitert werden könnten. Wie aber sollte bei dem steten Kampfe der größten Glieder der Welt [119]) nicht endlich durch Uebergewicht, sei es des Feuers, wie der Mythus von Phaethon es versinnlicht, oder des Wassers, einst gänzlicher Untergang des Gewordenen erfolgen? (v. 351—415).

Die Theorie von der Weltbildung soll vor Allem der Annahme einer aus klugem Bedacht hervorgegangenen Ordnung der Urkörper und ihrer Bewegungen sich entschlagen [120]), vielmehr voraussetzen, daß in dem von Ewigkeit her stattgefundenen Zusammentreffen der Atome nach allen möglichen Versuchen endlich haltbare Komplexionen und damit Himmel, Erde [121]), Meer und alle Gattungen lebender Wesen sich gebildet hätten, und durch das Zusammentreten gleicher Bestandtheile [122]) die großen Massen des Weltalls von einander abgelöst wären. Zunächst die aus schweren und verschlungenen (perplexa) Atomen bestehenden, zu unterst die Erde und aus ihr herausgedrängt die leichten und runden Samen, zuerst der nach Oben sich erhebende und durch alle Theile des Weltalls aus-

---

119) V, 380 Denique tantopere inter se cum maxima mundi Pugnent membra, pio nequaquam concita bello ect. v. 392 aequo certamine.

120) Epic. 76 *καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετ' ἀφθαρσίας.* 77 sq. 81. 97 *ἡ θεία φύσις . . . ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι.* 115 sq. 123.

121) Epic. 74 *καὶ ἡ γῆ τῷ ἀέρι ἐποχεῖται.*

122) V, 441 Quod non omnia sic poterant coniuncta manere... Diffugere inde loci partes coepere, paresque Cum paribus iungi res ect. Aehnlich II, 1112 Nam sua cuique, locis ex omnibus, omnia plagis Corpora distribuuntur et ad sua saecla recedunt, Umor ad umorem ect. Daher fügten vielleicht Epikureer, welche Plutarch vor Augen hatte, den drei Principien der Atome, des Leeren und des Unendlichen als viertes die *ὁμοιότητες* hinzu. Plac. I, 7, 15.

breitbare (*diffusilis*) Aether [123]), aus ihm die minder leichten Atome der Sonne und des Mondes; dann das von der Erde ausgepreßte und durch die Gluth des Aethers und die Strahlen der Sonne geförderte salzige Meer, die Berge und Felsen (v. 416—508). Die Bewegung der Gestirne erklärt sich, sei es daß die große Kugel des Himmels sich drehe und der Pol nach beiden Seiten hin die Luft drücke, wie wir sehn, daß Räder von Flüssen gewälzt werden; sei es, daß der Himmel beharre und die leuchtenden Zeichen sich bewegen, entweder weil die reißenden Ströme des Aethers umhergetrieben werden und ihr Feuer durch die gewaltigen Festen des Himmels wälzen, oder von Außen einströmende Luft die Feuerballen bewegt; oder daß sie auch selber umherzuwandern vermögen, wohin jeden ruft was ihm zur Nahrung gereiche [124]); denn schwer ist es hier Sicheres zu finden und es reicht hin die verschiedenen Ursachen zu bezeichnen, welche in den verschiedenen, in verschiedener Weise entstandenen Welten gewirkt haben können (v. 509—533). Damit die Erde [125]) in der Mitte der Welt ruhe, soll ihr Gewicht allmählig verschwinden, daher sie eine mit ihr und den luftförmigen Theilen der Welt von Uranfang verbundene Natur unter sich haben mußte, welche durch sie ebenso wenig niedergedrückt werde, wie der Körper von den Gliedern, der nur durch von Außen kommende Last beschwert werden. Diese Zusam-

---

123) V, 457 . . per rara foramina, terrae Partibus erumpens primus se sustulit aether Ignifer ost. 470 Omnia sic avido complexu caetera saepsit. vgl. v. 498 sqq. und Reisacker I. l. p. 57 sq. Plut. Plac. I, 4.

124) Epic. 92 τάς τε κινήσεις αὐτῶν οὐκ ἀδύνατον μὲν γίνεσθαι κατὰ τὴν τοῦ ὅλου οὐρανοῦ δίνην ἢ τούτου μὲν στάσιν, αὐτῶν δὲ δίνην, κατὰ τὴν ἀρχῆθεν ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐπ' ἀνατολῇ, εἶτα τῇ θερμασίᾳ κατά τιν' ἐπινέμησιν τοῦ πυρὸς ἀεὶ ἐπὶ τοὺς ἑξῆς τόπους ἰόντος. — Nur *sponte sua* sollen sie sich nicht bewegen, Lucret. V, 79.

125) s. Anm. 121. Weiteres über die Erde findet sich nicht in Epikurs Briefen.

durch Eindringen des Leere[illegible] währt sich durch die Erschüt-
könnten. Wie aber s[illegible] Donner und ähnliche Veränderung
der der Welt 119) [illegible] unseren Körper mit seinem Ge-
Feuers, wie d[illegible] Seele, weil einheitlich mit ihm zu-
Wassers, ei[illegible] 563). Daß Sonne, Mond und Gestirne
(v. 351— [illegible] unbedeutend größer oder kleiner seien als sie
D[illegible] ergibt sich aus der durch Entfernung nicht vermin-
nahm[illegible] nur undeutlicher werdenden Erscheinung des Feuers,
Ur[illegible] Deutlichkeit, mit welcher wir Ränder und Gestalt
[illegible] durchgängig erblicken [126]). Ebenso begreiflich ist, daß [illegible] kleine Sonnenkörper Meere und Länder mit Licht und [illegible] durchdringe, da in seinem Bereiche alle Elemente der Wärme zusammentreffen, und auch wohl die von ihr erhitzte Luft durch die von ihr ausgehenden Funken die Wirkung erhöht (v. 564—611) [127]). Der jährliche Umlauf der Sonne vom Steinbock zum Krebs und von diesem zurück zum Steinbock, durch alle Zeichen des Zodiakus' und der monatliche des Mondes, erklärt sich theils aus der Annahme Demokrits (v. 620), daß je näher die Sterne der Erde, sie um so weniger gleichen Schritt mit der Wirbelbewegung des Himmels halten können, theils aus einer doppelten Strömung der Luft, wie sie auch in den einander entgegengesetzten Bewegungen der Wolken sich zeigt [128]). So tritt auch

---

126) Epic. 91 εἰ γάρ φησι, (ἐν τῇ ἑνδεκάτῃ περὶ Φύσεως). τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῷ ἂν μᾶλλον τὴν χρόαν, (add. Diogenes). τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν ἄστρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται ... ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρούμενον διάστημα οὐθέν ἐστιν· κατὰ δὲ τὸ κατ' αὐτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ ἔλαττον μικρῷ ἢ τηλικοῦτον ἡλίκον ὁρᾶται· οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται κτλ.

127) V, 508. Nichts Entsprechendes in den Briefen Epikurs.

128) Epic. 93 τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης ἐνδέχεται μὲν γίνεσθαι κατὰ λόξωσιν οὐρανοῦ, οὕτω τοῖς χρόνοις κατηναγκασμένου· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' ἀέρος ἀντέξωσιν, ἢ καὶ ὕλης ἀεὶ ἐπιτηδείας τῆς μὲν ἐχομένης ἐμπιπραμένης, τῆς δὲ καταλιπούσης, ἢ καὶ ἐξ ἀρχῆς τοιαύτην

Finsterniß der Nacht ein, weil entweder die Sonne durch den Lauf und den Widerstand der Luft ermattet ist, oder auch dieselbe Kraft, welche sie Oben hält, ihren Kreis unter die Erde zu lenken sie nöthigt (v. 612—658). Auch die Morgenröthe begreift sich aus der einen oder anderen Ursache. Soll man ja auf den Idäischen Bergen (in Uebereinstimmung mit der ersteren Erklärung) beobachten, wie bei aufgehendem Lichte zerstreute Feuer zu einem Körper sich vereinigen, gleich wie überhaupt in der Natur Manches, in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Bildung, in je bestimmter Zeit sich ereignet. Aehnliche Gründe lassen für die andere Erklärung sich angeben (654-702) [129]. Ebenso mag der Mond entweder leuchten von den Sonnenstrahlen getroffen, oder auch in eignem Lichte glänzen, sei es als besonderer Körper, sei es täglich neu sich erzeugend und wieder erlöschend; und in entsprechender Weise sollen Sonnen- und Mondfinsterniß sich erklären lassen (v. 703—776). Damit wendet der Dichter sich zurück zu der Jugend des Weltbaues und den weichen Gefilden der Erde. Es wird geschildert, wie die Erde mit jugendlicher Kraft, noch frei von erstarrender Kälte, glühender Hitze und heftigen Stürmen, zuerst Kräuter und Bäume [130], Vögel und

---

δίνην κατειλῆφθῆναι τοῖς ἄστροις τούτοις, ὥσθ' οἷόν θ' ἕλικα κινεῖσθαι. Nichts der ἐναργήματα widerspricht dieser und ähnlichen Erklärungen; nur scheue man nicht τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνιτείας.

129) Epic. 92 ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων καὶ κατ' ἄναψιν γίνεσθαι δύνανται καὶ κατὰ σβέσιν, τοιαύτης οὔσης περιστάσεως. καὶ καθ' ἑτέρους δὲ τρόπους . . . κατ' ἐμφάνειαν θ' ὑπὲρ γῆς καὶ πάλιν ἐπιπρόσθησιν τὸ προειρημένον δύναιτ' ἂν συντελεῖσθαι· οὐδὲν γάρ τι τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ.

130) Epic. 94 ἔτι τ' ἐνδέχεται τὴν σελήνην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐνδέχεται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἡλίου· καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν θεωρεῖται πολλὰ μὲν ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα, πολλὰ δ' ἀφ' ἑτέρων κτλ. Epikur handelt noch in ähnlicher Weise von der ἔμφασις τοῦ προσώπου ἐν τῇ σελήνῃ 95, von ἔκλειψις ἡλίου καὶ σελήνης. 96 über das παραλλάττειν μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν 98, über ἐπισημασίαι und versucht sich auch an der Erklärung der Bewegungen der Kometen und Planeten, ib. 111 sq.

mengehörigkeit von Luft und Erde bewährt sich durch die Erschütterungen, welche letztere durch den Donner und ähnliche Veränderung ersterer erleidet. Hält ja auch unseren Körper mit seinem Gewichte die zarteste Kraft der Seele, weil einheitlich mit ihm zusammengefügt (v. 534—563). Daß Sonne, Mond und Gestirne gar nicht oder höchst unbedeutend größer oder kleiner seien als sie uns erscheinen, ergibt sich aus der durch Entfernung nicht verminderten sondern nur undeutlicher werdenden Erscheinung des Feuers, und aus der Deutlichkeit, mit welcher wir Ränder und Gestalt des Mondes durchgängig erblicken [126]). Ebenso begreiflich ist, daß der so kleine Sonnenkörper Meere und Länder mit Licht und Wärme durchdringe, da in seinem Bereiche alle Elemente der Wärme zusammentreffen, und auch wohl die von ihr erhitzte Luft durch die von ihr ausgehenden Funken die Wirkung erhöht (v. 564—611) [127]). Der jährliche Umlauf der Sonne vom Steinbock zum Krebs und von diesem zurück zum Steinbock, durch alle Zeichen des Zodiakus' und der monatliche des Mondes, erklärt sich theils aus der Annahme Demokrits (v. 620), daß je näher die Sterne der Erde, sie um so weniger gleichen Schritt mit der Wirbelbewegung des Himmels halten können, theils aus einer doppelten Strömung der Luft, wie sie auch in den einander entgegengesetzten Bewegungen der Wolken sich zeigt [128]). So tritt auch

---

126) Epic. 91 *εἰ γάρ φησι, (ἐν τῇ ἑνδεκάτῃ περὶ Φύσεως). τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῷ ἂν μᾶλλον τὴν χρόαν,* (add. Diogenes). *τὸ δὲ μέγεθος ἡλίου τε καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν ἄστρων κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλίκον φαίνεται ... ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρούμενον διάστημα οὐθέν ἐστιν· κατὰ δὲ τὸ κατ' αὐτὸ ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ ἔλαττον μικρῷ ἢ τηλικοῦτον ἡλίκον ὁρᾶται· οὕτω γὰρ καὶ τὰ παρ' ἡμῖν πυρὰ ἐξ ἀποστήματος θεωρούμενα κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται κτλ.*

127) V, 808. Nichts Entsprechendes in den Briefen Epikurs.

128) Epic. 93 *τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης ἐνδέχεται μὲν γίνεσθαι κατὰ λόξωσιν οὐρανοῦ, οὕτω τοῖς χρόνοις κατηναγκασμένου· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' ἀέρος ἀντέξωσιν, ἢ καὶ ὕλης ἀεὶ ἐπιτηδείας τῆς μὲν ἐχομένης ἐμπιπραμένης, τῆς δὲ καταλιπούσης, ἢ καὶ ἐξ ἀρχῆς τοιαύτην*

die Finsterniß der Nacht ein, weil entweder die Sonne durch den langen Lauf und den Widerstand der Luft ermattet ist, oder auch dieselbe Kraft, welche sie Oben hält, ihren Kreis unter die Erde zu lenken sie nöthigt (v. 612—658). Auch die Morgenröthe begreift sich aus der einen oder anderen Ursache. Soll man ja auf den Idäischen Bergen (in Uebereinstimmung mit der ersteren Erklärung) beobachten, wie bei aufgehendem Lichte zerstreute Feuer zu einem Körper sich vereinigen, gleich wie überhaupt in der Natur Manches, in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Bildung, in je bestimmter Zeit sich ereignet. Aehnliche Gründe lassen für die andere Erklärung sich angeben (654-702) [129]). Ebenso mag der Mond entweder leuchten von den Sonnenstrahlen getroffen, oder auch in eignem Lichte glänzen, sei es als besonderer Körper, sei es täglich neu sich erzeugend und wieder erlöschend; und in entsprechender Weise sollen Sonnen- und Mondfinsterniß sich erklären lassen (v. 703—776). Damit wendet der Dichter sich zurück zu der Jugend des Weltbaues und den weichen Gefilden der Erde. Es wird geschildert, wie die Erde mit jugendlicher Kraft, noch frei von erstarrender Kälte, glühender Hitze und heftigen Stürmen, zuerst Kräuter und Bäume [130]), Vögel und

---

δίνην κατειλῆφθαι τοῖς ἄστροις τούτοις, ὥσθ' οἷόν θ' ἕλικα κινεῖσθαι. Nichts der ἐναργήματα widerspricht dieser und ähnlichen Erklärungen; nur scheue man nicht τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνιτείας.

129) Epic. 92 ἀνατολαὶ καὶ δύσεις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρων καὶ κατ' ἄναψιν γίνεσθαι δύνανται καὶ κατὰ σβέσιν, τοιαύτης οὔσης περιστάσεως. καὶ καθ' ἑτέρους δὲ τρόπους . . . κατ' ἐμφάνειαν θ' ὑπὲρ γῆς καὶ πάλιν ἐπιπρόσθησιν τὸ προειρημένον δύναιτ' ἂν συντελεῖσθαι· οὐδὲν γάρ τι τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ.

130) Epic. 94 ἔτι τ' ἐνδέχεται τὴν σελήνην ἐξ ἑαυτῆς ἔχειν τὸ φῶς, ἐνδέχεται δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ἡλίου· καὶ γὰρ παρ' ἡμῖν θεωρεῖται πολλὰ μὲν ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα, πολλὰ δ' ἀφ' ἑτέρων κτλ. Epikur handelt noch in ähnlicher Weise von der ἔμφασις τοῦ προσώπου ἐν τῇ σελήνῃ 95, von ἔκλειψις ἡλίου καὶ σελήνης 96 über das παραλλάττειν μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν 98, über ἐπισημασίαι und versucht sich auch an der Erklärung der Bewegungen der Kometen und Planeten, ib. 111 sq.

Vierfüßler und den Menschen, überhaupt nach manchen mißlungenen Versuchen, solche Wesen geschaffen habe [131]), die sich selbst zu erhalten im Stande oder der Hut des Menschen befohlen seien. Doch soll man nicht wähnen, daß Wesen von naturwidriger Bildung, wie Kentauren, Scyllen, Chimären [132]), je wirklich gewesen (v. 777—922). Es folgt Schilderung der ursprünglichen Lebensweise des harten und ausdauernden erdgebornen, jedoch von den freiwillig erzeugten Gaben der Erde genährten Menschen, der ersten Spuren seiner aus der Ehe hervorgegangenen Milderung (v. 923—1025) und der allmähligen Bildung der Sprache aus den ihm mit dem Thiere gemeinsamen Naturlauten, zur Widerlegung der Annahme, die Sprache sei den Menschen gelehrt worden (v. 1029—1038). Dann, wie der Gebrauch des Feuers, des Baues von Burgen und Städten, die Theilung von Aeckern und Heerden, Reichthum und Herrschsucht allmähtig entstanden seien, mit Mahnung an das aus Genügsamkeit hervorgehende wahre Lebensglück (v. 1089—1133). Auch der Uebergang vom Königthum zur Vielherrschaft und demnächst zu dem durch Gesetze gesicherten Leben, wird nicht außer Acht gelassen, und wie die im Wachen und Traume erscheinenden Bilder hehrer Gestalten, verbunden mit der Unwissenheit über die Natur der Dinge [133]), die Annahme hervorgerufen hätten, die Götter walteten im Himmel über Sonne, Mond und Gestirne, seien unser Schutz und unsere Zuflucht, ihr Zorn müsse durch knechtische Furcht oder Anbetung, und blutige Opfer gesühnt werden (v. 1134—1239). Dann wird beschrieben, wie die durch Feuersbrunst in Fluß gerathene Medalle zur Kunst

131) V, 802 Tum tibi terra dedit passim mortalia saecla; Multus enim calor atque umor superabat in arvis. vgl. Empedocl. v. 209 sq. und zu dem folgenden 238 sq. — V, 790 Nam neque de caelo cecidisse animalia possunt cet.

132) V, 902. vgl. Empedocl. nach Plut. V, 27.

133) V, 1209 Temptat enim dubiam mentem rationis egestas, Ecquaenam fuerit mundi genitalis origo Et simul ecquae sit finis cet. vgl. I, 146 sqq.

ihrer Schmelzung und Bearbeitung geführt hätten, wie darauf Erz und demnächst das Eisen zur Geltung gelangt und die Künste des Krieges, der Jagd und der Weberei gefördert worden seien (v. 1238—1358). Nicht minder, wie die Natur zum Säen und Pfropfen und zur Veredlung der Früchte, der Gesang der Vögel zu Gesang, Tonspiel und Tanz veranlaßt habe, zugleich aber bei steigendem Fortschritte an die Stelle wahrer, maßhaltender Lust die eitle Sorge um Prunk und Tand getreten sei, weil der Mensch den Zweck des Besitzes und die Grenzen des wahren Genusses nicht eingesehn habe (v. 1359—1433). Nur berührt wird die Entstehung der Zeiteintheilungen, der Dichtkunst, und wie überhaupt der Bedarf (usus) und die Erfahrung des thätigen Geistes zu allmähligen Fortschritten geführt habe, bis die Künste zu ihrem Gipfel gelangt seien (v. 1434—1455).

Auch das sechste Buch wird mit dem Preise des Mannes eröffnet, welcher gelehrt habe, daß was zur Erhaltung und Sicherung des Lebens erforderlich, den Sterblichen leicht erwerblich sei und sie nur von Furcht und eitlen Sorgen gequält würden, weil das verderbte Gefäß alle sich ihm darbietenden Güter vergälle, sei es durch den Anwachs der nimmer zu befriedigenden Begierden, sei es durch verderbten Geschmack. Jener Mann habe die Grenzen der Begierden und der Furcht festgestellt, das höchste Gut nachgewiesen und wie es erreichbar durch Beseitigung eiteler Sorgen. Die zu ihnen gerechnete, durch Unkunde der natürlichen Ursachen genährte Furcht vor den Göttern, führt von neuem zu Verwünschungen des den heiligen Frieden der Götter verkennenden und durch Erdichtung der ihrer unwürdigen Affekte, die eigene Seelenruhe trübenden Aberglaubens und um ihn zu bekämpfen, zur Erörterung der Ursachen solcher Naturereignisse, welche Furcht oder Sorgen mit sich zu führen pflegten (VI, 1—95). So wird das erschreckende Rollen des Donners auf verschiedene Arten des Zusammenstoßes dichter Wolkenmassen zurückgeführt [184]), durch analoge

184) VI, 97 quia concurrunt sublime volantes Aetheriae nubes contra pugnantibu' ventis. v. 176 ut ante cavum docui spissescere nu-

Naturerscheinungen versinnlicht (v. 96—159). Es wird dann erklärt, warum das Leuchten des Blitzes eher zum Auge gelange als das Rollen des Donners zum Ohr[135]), warum die Breite der Wolken uns mehr als ihre Tiefe erscheine, und woher die verschiedenen Erscheinungen des Glanzes und der Farbe des Blitzes[136]) (v. 160—218). Darauf erst wird die feurige Natur des

---

dem. Epic. 100 κατὰ πνεύματος ἐν τοῖς κοιλώμασι τῶν νεφῶν ἀνείλησιν . . . καὶ παρὰ πυρὸς πεπνευματωμένου βόμβον ἐν αὐτοῖς. Lucret. v. 145 Id quoque, ubi e nubi in nubem vis incidit ardens Fulminis. Im Uebrigen findet sich in der Angabe der besonderen Verhältnisse einige Verschiedenheiten zwischen Lukretius und dem Briefe an Pythokles.

135) Epic. 102 προτερεῖ δ' ἀστραπὴ βροντῆς ἐν τοιᾷδέ τινι περιστάσει νεφῶν καὶ διὰ τὸ ἅμα τῷ τὸ πνεῦμα ἐκπίπτειν ἐξωθεῖσθαι τὸν ἀστραπῆς ἀποτελεστικὸν σχηματισμόν, ὕστερον δὲ τὸ πνεῦμα ἀνειλούμενον τὸν βόμβον ἀποτελεῖν τοῦτον· καὶ κατ' ἔμπτωσιν δ' ἀμφοτέρων ἅμα τῷ τάχει συντονωτέρῳ κεχρῆσθαι πρὸς ἡμᾶς τὴν ἀστραπήν. Diesen von der Entwickelung des Blitzes und Donners hergenommenen Grund übergeht Lukretius (vgl. jedoch v. 175 f.) und hebt nur den zweiten von Epikur gleichfalls aufgeführten hervor: ib. 103 καθάπερ ἐπ' ἐνίων ἐξ ἀποστήματος θεωρουμένων καὶ πληγάς τινας ποιουμένων. Lucret. 165 . . quia semper ad auris Tardius adveniunt quam visum quae moveant res.

136) ib. 101 unterscheidet verschiedene Entstehungsweisen der ἀστραπαί· κατὰ παράτριψιν καὶ σύγκρουσιν νεφῶν (Lucret. v. 145) . . . καὶ κατ' ἐκριπισμὸν ἐκ τῶν νεφῶν ὑπὸ πνευμάτων ἃ τὴν λαμπηδόνα ταύτην παρασκευάζει (Lucret. 160 Fulgit item, nubes ignis cum semina multa Excussere suo concursu. ib. 214 Fulgit item, cum rarescunt quoque nubila caeli cet. (?) Epic. καὶ κατ' ἐκπιασμόν, θλίψεως τῶν νεφῶν γινομένης, εἴθ' ὑπ' ἀλλήλων εἴθ' ὑπὸ πνευμάτων (Lucret. 275 . . expressit multa vaporis Semina seque simul cum eo commiscuit igni cet. (?). Epic. καὶ κατ' ἐμπερίληψιν δὲ τοῦ ἀπὸ τῶν ἄστρων κατεσπαρμένου φωτός κτλ. (Lucret. 209 Quin etiam solis de lumine multa necessest Concipere cet. — nach der Annahme des Empedokles, s. Arist. Meteor. II, 9. 369, b, 12). Epic. ἢ κατὰ διήθησιν τῶν νεφῶν τοῦ λεπτομερεστάτου φωτός, ἢ κτλ. (Democrit. nach Stob. Ecl. I. 29. 162 Mein. διηθεῖται.) Lucr. 275. expressit multa va-

Blitzes, seine Gewalt und Schnelligkeit, seine Häufigkeit im Herbst und Frühling, mit Beseitigung der daran geknüpften abergläubigen Vorstellungen, in Erwägung gezogen (v. 210—422)[137]). Es folgt die Beschreibung des säulenartig ins Meer oder auch wohl auf das Land sich herabstürzenden Presters (Windrose?)[138]). Auffallend, daß die von Epikur (b. Diog. 109 f.) nicht außer Acht gelassene Beschreibung und Erklärung des Regenbogens (Iris) bei Lukretius fehlt (v. 423—450). Der Bildung der Wolken[139])

---

poris semina) Epic. καὶ κατὰ τὴν τούτου κίνησιν καὶ κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος ἐκπύρωσιν τὴν γινομένην διά τε συντονίαν φορᾶς καὶ διὰ σφοδρὰν κατείλησιν (Lucret. 279 Nam duplici ratione accenditur, ipse sua cum Mobilitate calescit, et e contagibus ignis). Ich setze diese immer nur Aehnlichkeit der Auffassung ergebende Vergleichung hier so wie in Bezug auf den Donner (Epic. 100 sq. vgl. Lucret. 124 sqq. 156 sqq.), nicht weiter fort, wie wünschenswerth auch die Stelle des Epikur durch entsprechende Ausdrücke und durch Zurückführung der verschiedenen Erklärungen auf berücksichtigte frühere Annahmen aufzuhellen. Augenscheinlich läßt der Dichter mehr anschauliche Beschreibung der Erscheinungen als methodisch geordnete Erklärungsgründe sich angelegen sein und sondert nicht so bestimmt wie Epikur, die Erörterungen des Donners und des Blitzes.

137) Lucr. 879 sqq. Epic. 104 μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω· ἀπέσται δέ, ἐάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται.

138) Epic. 104 πρηστῆρας ἐνδέχεται γίνεσθαι καὶ κατὰ κάθεσιν νέφους εἰς τοὺς κάτω τόπους ἑλικοειδῶς ὑπὸ πνεύματος ἀθρόου . . . καὶ τὸ νέφος εἰς τὸ πλησίον ὠθοῦντος τοῦ ἐκτὸς πνεύματος. Lucret. 431 Hoc fit ubi interdum non quit vis incita venti Rumpere quam coepit nubem sed deprimit, ut fit In mare de caelo tanquam demissa columna cet. Epic. ib. καὶ κατὰ περίστασιν δὲ πνεύματος εἰς κύκλον ἀέρος τινὸς ἐπισυνωθουμένου ἄνωθεν κτλ. Lucr. 443 Fit quoque ut involvat venti se nubibus ipse Vertex, conradens ex aëre semina nubis, Et quasi demissum caelo praestera imitetur . . Turbinis inmanem vim provomit atque procellae. Epic. 105 καὶ ἕως μὲν γῆς τοῦ πρηστῆρος καθιεμένου στρόβιλοι γίνονται . . . ἕως δὲ θαλάττης δῖνοι ἀποτελοῦνται.

139) Epic. 99 νέφη γίνεσθαι καὶ συνίστασθαι δύναται καὶ παρὰ

und des Regens (v. 451—526). Schnee, Winde, Hagel und Reif werden nur kurz berührt (v. 527—534) [140]). Zu ausführlicher Schilderung und kurzer Erklärung veranlaßt das Erdbeben [141]) den Dichter (v. 535—607). Daran schließen sich Betrachtungen über die Nichtzunahme des Meeres (v. 607—638) und über die Feuerausbrüche des Aetna (v. 636—711). Letztere werden, gleich wie die Erdbeben, auf die Voraussetzung vom Winde bewegter Felsmassen in den Höhlen des Berges und die daraus hervorgehende Erhitzung zurückgeführt. Die Verwunderung darüber soll durch Hinweisung auf die unendliche Tiefe des Weltalls, auf die Fieberausbrüche im menschlichen Körper und auf das häufige Unvermögen beschwichtigt werden, für den eintretenden Tod jedesmal eine bestimmte Ursache anzugeben. Auch die periodischen Ueberschwemmungen des Nils hat unser Dichter nicht außer Acht gelassen, wir wissen nicht, ob oder wie weit nach Vorgang des Epikur (v. 712—737); gleich wie wir auch keine Aeußerungen des letzteren über feuerspeiende Berge und über den demnächst folgenden Abschnitt des Lukretius von den Avernischen Gefilden ohnweit Kumae und von

---

πιλήσεις ἀέρος καὶ πνευμάτων συνώσεις. Lucret. 451 Nubila concrescunt . . . . Inde haec comprendunt inter se conque gregantur Et coniungendo crescunt ventisque feruntur cet. Epic. ib. *καὶ παρὰ περιπλοκὰς ἀλληλούχων ἀτόμων καὶ ἐπιτηδείων εἰς τὸ τοῦτο τελέσαι.* Lucret. 483 Fit quoque ut huc veniant in caelum extrinsecus illa Corpora quae faciunt nubis nimbosque volantis cet. Auch hier treffen Worte und Anordnung nur hie und da zusammen. — Ueber die Winde Epic. 106.

140) Ausführlicher geht Epikur (106—109) auf die Erklärung der *χάλαζα*, der *χιών*, der *πάχνη* und des *κρύσταλλος* ein. vergl. Schneider p. 122 sqq.

141) Das Verhältniß dessen, was Lukretius vom Erdbeben singt zu den epikureischen Erklärungen ergiebt sich mehr aus den Berichten des Seneka und Plutarch (s. Schneider p. 120 sqq.), als aus den kaum zu entziffernden Worten des Briefes an Pythokles (105 sq.). Man sieht, daß auch hier der Dichter seine Freiheit sich bewahrt, ohne von der Theorie des Meisters sich zu entfernen.

ähnlichen Erscheinungen (v. 738—839), nachweisen können. Der Dichter begnügt sich das zunächst hervorspringende Merkmal, daß über den Sümpfen solcher Orte die Vögel todt niederfallen, hervorzuheben und fast nur auf die Verschiedenartigkeit der Wirkungen von Speisen, Gerüchen und desgleichen auf verschiedene Arten der lebenden Wesen sich zu berufen.

Nach einer in unseren Handschriften sich findenden Lücke[142]) geht Lukretius zu der wiederum nur bei ihm erhaltenen, nicht bei Epikur nachweislichen Erklärung der Erscheinungen über, daß das Wasser der Quellen im Sommer kälter als im Winter und am Tempel des Ammon bei Tage kalt, Nachts warm sei und wie mit hie und da im Meere vorkommenden Quellen süßen Wassers sichs verhalte (v. 840—905). Ausführlicher geht er in Erörterung der Anziehungskraft des Magneten ein. Vorangestellt wird Erinnerung an die Lehrsätze der Atomistik, daß von allen Dingen durchgängig Ausflüsse sich ablösten und alle Körper von leeren Zwischenräumen durchzogen, und je nach der besondern Bestimmtheit derselben, zugleich für Aufnahme jener Ausflüsse in verschiedener Weise geeignet seien. Da wird denn angenommen, die vielen vom Magnet sich ablösenden Ausflüsse oder Hauche (aestus) bewirkten eine Luftbewegung und einen leeren Raum innerhalb der Schicht zwischen ihm und dem Eisen, wodurch die eng verbundenen Partikeln des letzteren in ihrer Ganzheit, dem Ringe, angezogen, jenem, dem Magnet, eng sich verbänden. Aus der äußeren Luft und der innern dem Eisen wie allen übrigen Körpern einwohnenden, sollen wiederum leere Räume entstehn, welche auszufüllen andere Stückchen Eisen, kraft der diesem Metall im Unterschiede vom zu schweren Golde und von dem zu lockeren Holze, sich getrieben fänden, so daß eine vom Magnet angezogene Kette von Eisenringen entstehe, oder auch bei eingeschobenem Erze, Eisenspäne vom Magnet abgestoßen würden. Als analog werden Beispiele von stark einigenden Bindemitteln herangezogen (v. 906—1085). Zum Schluß, schwerlich jedoch des beabsichtigten Werkes, zieht der Dichter Ursachen der

142) Lachmann zu v. 840.

Krankheiten und verheerenden Seuchen in Erwägung, indem er als jene zunächst die Beschaffenheit der Luft und des Wassers geltend macht und daran die höchst anschauliche, großentheils dem Thukydides entlehnte Beschreibung der attischen Pest und ihrer Folgen knüpft (v. 1086—1284).

So finden wir bei Lukretius eine umfassendere und ins Einzelne eingehendere Darstellung der epikureischen Naturlehre als weder in den Bruchstücken der Schriften des Urhebers derselben, noch bei Cicero oder anderweitigen Berichterstattern. Und dennoch würde die Darstellung eine ohngleich genügendere sein, wenn das Lehrgedicht in zuverlässigeren, fehler- und lückenloseren Handschriften auf uns gekommen wäre und wenn Lukretius dasselbe selber herausgegeben oder völlig ausgearbeitet hinterlassen hätte. Daß dem nicht so sei, zeigt uns die oben (21) berührte Nachricht; daß sie wie sichs auch mit der Angabe des Grundes verhalten möge, der seinen frühen Tod vor der Vollendung des Lehrgedichts herbeigeführt haben soll [143]), der Hauptsache nach gegründet sei, hat besonders Lachmann zur Evidenz erhoben. Schon der Umstand, daß der Anfang des vierten Buches ganz gleichlautend mit einer Anzahl von Versen des ersten ist und von Makrobius als dem ersten, von Andern, wie Nonius und wahrscheinlich auch Quintilian, als dem vierten entlehnt angeführt wird, läßt sich nicht als ein vom Dichter selber begangenes Plagiat, sondern nur als Nothhülfe des Herausgebers fassen, der um das vierte Buch nicht ohne Eingang zu lassen, oder aus eigener Erfindung ihm einen solchen einfügen zu müssen, die Ergänzung aus dem ersten Buche entlehnte [144]). Hier kann nicht, wie an anderen St., was ein sorgfältiger Leser zu irgend welchem Zweck, aus einem anderen Theile des Gedichts

---

143) Lucretius poëta, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV. Hieronym. in Chronico.

144) s. Lachmann zu I, 922 und IV, 1. vgl. J. Bernays commentatio im Rhein. Museum v. J. 1847. p. 577 sq.

an den Rand geschrieben hatte[145]), in den Text gekommen sein. Dann kommen Verse vor, von denen es sehr wahrscheinlich ist, daß der Dichter sie vorläufig sich aufgezeichnet hatte, um sie demnächst einem geeigneten Orte einzuschieben oder auch, daß der Dichter sie verworfen und andere an ihre Stelle gesetzt, die verworfenen aber nebst den an ihre Stelle gesetzten sich erhalten hätten[146]). Schon in den ersten drei Büchern finden sich Spuren, daß die letzte Hand des Dichters ihnen nicht zu Theil geworden sei[147]); tiefer in den Zusammenhang eingreifende Mängel sind in den letzten Büchern nicht zu verkennen; nur bedeutende Erweiterungen sind schwerlich beabsichtigt worden[148]). Sehr erwünscht würden triftige Vermuthungen über die muthmaßlich beabsichtigte Oekonomie, besonders der beiden letzten Büchern sein; doch enthalte ich mich der Mittheilung von Versuchen, die mir selber nicht genügen. Auch wie weit Lukretius in der Anordnung seines Lehrgedichts dem Epikur sich angeschlossen, wage ich nicht zu bestimmen, da von dem Hauptwerke des letzteren, der Physik, nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind.

Was aber konnte drn Dichter bestimmen der Verherrlichung des dunklen epikureischen Lehrgebäudes[149]) die ganze Kraft seiner Muse zu weihen? Zunächst führt er für dasselbe und zwar zum Preise des Urhebers, die Befreiung von der Wucht des Aberglaubens an[150]), beschränkt sich jedoch in der Schilderung der furchtbaren

145) wie z. B. I, 44—49 aus II, 646, s. Lachmann zu ersterer St. und zu III, 806 sqq.

146) Lachmann zu II, 166. 522. 1010. III, 396. IV, 129. 822. V, 1091. 1379. VI, 85. 608. vgl. V, 285. 440. 509. 928.

147) Lachmann zu III, 1031.

148) VI, 92 Tu mihi supremae praescripta ad candida calcis Currenti spatium praemonstra.

149) I, 922 Nec me animi fallit quam sint obscura. vergl. II, 1026. V, 99.

150) I, 62 (vita humana) In terris oppressa gravi sub religione. v. 78 Quare religio pedibus subiecta vicissim Opteritur, nos exaequat victoria caelo. v. 932 Religionum animum nodis exsolvere pergo (IV, 7) vgl. IV, 1228. VI, 381. V, 1192.

Folgen desselben auf Beispiele uralter Zeiten; daß er in seiner Zeit die Gefahren des Uebels für sonderlich drohend gehalten, ist kaum ersichtlich; in der Schilderung des grauenvollen Dienstes der großen Mutter der Götter (II, 601 ff.) wird Verbreitung desselben in Rom nicht erwähnt. Die verderblichste Folge des Aberglaubens erblickt der Dichter in der den ruhigen Lebensgenuß störenden Furcht, namentlich in der Furcht vor dem Tode und den ewigen Strafen nach demselben. In der Todesfurcht sieht er die Antriebe zu den Verbrechen der Habsucht und Ehrsucht [151]). Er führt den Glauben an die Welt lenkende Götter und den Drang ihrer Gunst durch blutige Opfer und knechtischen Dienst theilhaft zu werden, auf Erscheinung hehrer Gestalten im Traume, auf die Beobachtung der unbegriffenen Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Gestirne, in dem Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, auf Furcht erregende Ereignisse und Wundersucht der Menschen zurück, und eben darum preist er als größten Wohlthäter der Menschen den Urheber der Lehren, welche den Hauptgrund des Aberglaubens, Unkunde der Ursachen, aufgehoben [152]), die engen Pforten der Natur durchbrochen und gezeigt hätten, was entstehn könne und was nicht, wie Jegliches an begrenzte Gewalt gebunden sei, durch welche Kraft Alles bewirkt werde. Die Einsicht in Art und Grund der Natur soll den Aberglauben besiegen [153]); und

151) I, 105 Somnia, quae vitae rationes vertere possint Fortunasque tuas omnis turbare timore. III, 16 Diffugiunt animi terrores. vgl. V, 86. — II, 45 mortisque timores Tum vacuum pectus lincunt curaque solutum. I, 111 Aeternas quoniam poenas in morte timendumst. — III. 63 haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur.

152) V, 1159 ff. — IV, 592 Humanum genus est avidum nimi' miraculorum — VI, 54 Ignorantia causarum conferre deorum Cogit ad imperium res et concedere regnum.

153) I, 70 effringere ut arta Naturae primus portarum claustra cupiret. v. 75 unde refert nobis victor quid possit oriri, Quid nequeat. finita potestas denique cuique Qua nam sit ratione atque alte terminus haerens. v. 129 Qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur. — v. 148 naturae species ratioque. vgl. VI, 41. V, 83. IV, 966.

das hielt der Dichter für erreicht in dem Lehrgebäude, dessen Erklärung und poetischen Gestaltung er seine Tage und Nächte widmete. Aber mehr noch als Befreiung vom Aberglauben liegt ihm die Bekämpfung jener Wunden der Zeit, Genußsucht und Herrschsucht, am Herzen; und auch dazu schien ihm Epikurs Begriffsbestimmung des höchsten Gutes den richtigen Weg eröffnet zu haben. Stellen wir keine ideale Anforderungen an die Zeit, mochte er sich sagen; fassen wir das in ihr Erreichbare ins Auge; räumen wir ein, daß die Natur Leidlosigkeit des Körpers und angenehme Empfindungen des Geistes dringend verlange: wie beides durch Maßhalten im Genuß und Beseitigung falscher Vorstellungen über die dazu erforderlichen Mittel erreichbar, wie einer ins Unendliche sich steigernden und nimmer sich sättigenden Genußsucht, oder der Ehr- und Herrschsucht, zu wehren sei, hat Epikur als die wahre Kunst des Lebens oder der Weisheit gelehrt [154]). Der Dichter begnügt sich daher zu schildern, wie das unersättliche Haschen nach stets neuem Genuß diesen selber vernichte, wie Ehr- und Herrschsüchtige sich und die Welt ins Unglück stürzen; ohne jedoch auf Entwickelung der Lehre vom Grunde der Lust als Abwesenheit der Unlust, näher einzugehen. Hat aber nicht ein tieferes, über alle Lehren der Klugheit hinausgehendes Bedürfniß innerer Befriedigung sich in ihm geltend gemacht? Er schildert, wie im Taumel des wechselnden Verlangens Jeder sich selber fliehe und wie er, um sich selber zu finden, vor Allem bestrebt sein müsse die Natur der Dinge zu erkennen [155]). Schon damit erkennt er an, daß Erkenntniß einen über den Genuß hinausreichenden Werth habe; bestimmter

154) II, 16 (vb. Anm. 71 und Anm. 79.) VI, 24 Veridicis igitur purgavit pectora dictis, Et finem statuit cuppedinis atque timoris, Exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes cet. ib. v. 9 sq. — V, 9 Qui princeps vitae rationem invenit eam quae Nunc appellatur sapientia. — ib. v. 1116 Divitiae grandes homini sunt vivere parce Aequo animo. vgl. v. 1428.

155) III, 1066 Hoc se quisque modo fugit . . . Quam (morbi causam) bene si videat, iam rebus quisque relictis Naturam primum studeat cognoscere rerum.

noch, wie schon oben (S. 46, 84) errinnert ward, spricht sich des Dichters sittliches Bewußtsein in seiner Schilderung der Qualen des Schuldbewußtseins aus, in denen die Fabeln von den Büßungen im Orkus innerlich sich verwirklichen sollen; gleich wie in der Ueberzeugung, daß bei aller Abhängigkeit des Menschen von der ursprünglichen Mischung der Bestandtheile seines Körpers, Nichts dennoch ihn verhindern könne ein der Götter würdiges Leben zu führen [156]).

Daß Lukretius das epikureische Lehrgebäude nicht blos als Gegengewicht gegen Aberglauben und ungezügelte Begierden betrachtete, oder auch nicht etwa blos die Weitschichtigkeit, Leichtfaßlichkeit und scheinbare Folgerichtigkeit desselben bewunderte [157]), sondern in ihm sein Genüge fand, kann nicht bezweifelt werde. Faßt er ja den Sensualismus in seiner äußersten Schärfe, führt nicht nur den Gebrauch der Organe, sondern auch die animalischen Funktionen, wie das Gehen u. s. w., auf vorangegangene Erfahrung zurück, wodurch der Trieb erst geweckt werden soll, und macht gegen die Annahme, der Mensch sei von der Gottheit geschaffen, die Einwendung geltend, es müßten ja dann als Motiv wirkliche Menschen schon vorgelegen haben. Nicht minder läugnet er aufs entschiedenste alle Zweckursächlichkeit, will an die Stelle aller und jeder Einwirkung göttlicher Wesen auf die Weltbildung und Welterhaltung, die aus und durch sich selber schaffende Natur setzen [158]). Sie selbst erzeugt im

---

156) III, 976 quaecunque Acherunte profundo Prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis. vgl. ob. S. 472. — III, 319 Illud in his rebus videor firmare potesse, Usque adeo naturarum vestigia linqui Parvola, quae nequeat ratio depellere nobis, Ut nihil impediat dignam dis degere vitam. V, 18 At bene non poterat sine puro pectore vivi. ib. 43 nisi purgatumst pectus. vgl. ob. Anm. 80.

157) III, 16 moenia mundi Discedunt, totum video per inane geri res. II, 7 Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere Edita doctrina sapientum templa serena.

158) II, 168 Deum sine numine. II. 180 Nequaquam nobis divinitus esse creatam Naturam mundi. v. 1090 natura videtur Libera continuo, dominis privata superbis. vgl. VI, 379 sqq.

ewigen Flusse und Kampfe der Dinge stets Eins aus dem Andern [159]). Alles Gewordene ist vergänglich, ewig nur die zwiefache Natur [160]) der Atome und des Leeren. Alles Gewordene ist ein Ineinander von beiden, alle Verschiedenheit desselben auf Verschiedenheit der Bewegung (der unmittelbaren und nothwendigen Folge der unveränderlichen einfachen soliden Atome im leeren Raume) auf Bestimmtheit der Bewegung, Zusammentreffen der Atome, ihre Ordnung, Lage und Gestalt zurückzuführen. Darauf beruht das besondere Vermögen der Dinge, darauf die blinde und verborgene Natur [161]). Auch alles Belebte und Wahrnehmende hat seinen zureichenden Grund in den der Wahrnehmung, wie überhaupt der Qualitäten, nicht theilhaften Atomen [162]). Ein nach verschiedenen verfehlten Arten des Zusammentreffens der Atome, gelungener Wurf bildet, wie die Massen der Erde, des Meeres und Himmels, so auch die in ihren Theilen gegenseitig sich schützenden und zusammenwirkenden, der Fortpflanzung und der Wahrnehmung fähigen organischen Wesen. Auch das Verfahren der Natur beruht auf Erfahrung, nur keiner irgendwie von Zwecken abhängigen Erfahrung [163]). Natürlich mußte Lukretius Naturgesetze anerkennen, von

159) V, 280 adsidue fluere omnia constat. II, 69 Et qusi longinquo fluere omnia cernimus aevo vgl. v. 142. — Ib. v. 574 Ex infinito ... contractum tempore bellum. vgl. V, 381. — I, 263 alid ex alio reficit natura, nec ullam Rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena. vgl. V, 827.

160) I, 503 duplex natura.

161) I, 684 quorum Concursus motus, ordo positura figurae omnia Efficiunt cet. v. 800 — I, 172 Atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni, Quod certis in rebus inest secreta facultas. v. 778 At primodia gignendis in rebu' necessest Naturam clandestinam caecamque adhibere.

162) II, 870 Ex insensilibus, quod dico, animalia gigni.

163) V, 428 Omne genus coetus et motus experiundo Tandem conveniunt ea quae cet. vgl. ib. 422. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt Nec quos quaeque darent motus pepigere perfecto, Sed quia multa modis multis mutata per omne Ex infinito vexantur percita plagis, Omne genus motus et coetus experiundo, Tandem deveniunt in talis dispositura cet.

denen die Haltbarkeit der Verbindung abhänge [164]). Und da trat eine zwiefache Schwierigkeit hervor; theils mußte dieses Gesetz irgendwie bezeichnet, theils die Furcht vor unerbittlich waltender Nothwendigkeit beseitigt werden. In ersterer Beziehung wendet der Dichter sich zu dem altmythischen Begriffe der Venus als Urgrundes der Erzeugung und des Werdens, in Annährung an Parmenides und Empedokles; doch scheint er für die höhere geistig poetische Zeugung eines höheren Grundes zu bedürfen, indem er der Muse Kalliope Beistand anruft (VI, 93). In der anderen Beziehung kommt ihm der Begriff des Zufalls zu Hülfe; er ist ihm nicht nur die nothwendige Voraussetzung der Abweichung der Atome von der senkrechten Linie und der Freiheit unseres Handelns, sondern, bestimmt die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung zu durchbrechen, setzt er uns auch kraft dieser Freiheit in Stand der Bestimmtheit unserer Organisation einigermaßen uns zu entziehen. Folgerecht aber führt Lukretius, wir wissen nicht ob oder wie weit nach dem Vorgange des Epikur, — den Grund des Zufalls und der Willkür auf einen den Atomen ursprünglichen Trieb zurück [165]).

Das auch bei Lukretius sich aussprechende Bedürfniß des Glaubens an ewige göttliche Wesen als Gewährleistung für die Wirklichkeit schlechthiniger ungetrübter Seligkeit, hält sich frei von den abenteuerlichen Ausbildungen, mit denen es in der älteren epikureischer Schule vorkommt; er begnügt sich ihre Sitze vom Gebiete des weltlichen Werdens und Vergehns auszuschließen [166]).

---

164) I, 586 Et quid quaeque queant per foedera naturai, Quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat. II, 719 eadem ratio disterminat omne. V, 56 doceo, quo quaeque creata Foedere sint, in eo quam sit durare necessum Nec validas valeant aevi rescindere leges cet. ib. 920 et omnes Foedere naturae certo discrimina servant.

165) I, 57. II, 646. III, 18. V, 158. VI, 58 sqq. — V, 146 Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis.

166) II, 254 pricipium quoddam, quod fati foedera rumpat, Ex infinito ne causam causa sequatur. — III, 319 (156) — II, 284 ne-

Vermögen wir schon in den Theilen des Lehrgedichts, worin die allgemeine Naturlehre entwickelt wird, nur sehr theilweise auszumitteln, wie weit in ihnen Lukretius uns wiedergiebt was er in den Büchern des Epikur vorfand, so noch weniger in den darüber hinausgehenden Ansichten über die allmählige Entwickelung Dessen was zum menschlichen Dasein gehört, wie Sprache, Gewerbe und Künste, Hauswesen und staatliche Verhältnisse. In der Erörterung dieser Verhältnisse ist die Anknüpfung an die Atomenlehre eine sehr lockere, wenn auch ihr nicht widersprechend, so daß hier dem Dichter ein freierer Spielraum blieb, mochte auch manches hierher Gehörige schon Epikur in den Bereich seiner Erörterungen gezogen haben. Wir dürfen wohl annehmen, daß wenn er diese Theile des Gedichts in der Zeit seiner vollen poetischen Kraft ausgearbeitet hätte, seine Muse ihnen ihr Gepräge bestimmter aufgedrückt haben würde. In dem Schlußabschnitt von der Pest gelangt sie wiederum zu ihrer vollen Energie. Eilfertiger als man erwarten sollte, geht Lukretius über die Entwickelung des Rechtsbegriffs und über den Wechsel der Regierungsformen weg; er begnügt sich in ersterer Beziehung die epikureische Begriffsbestimmung nur anzudeuten [167]) und läßt aus dem Königthum die Republik sich entwickeln; die Mittelstufe (ob der Aristokratie?) scheint als Zeit gewaltiger Herrschsucht bezeichnet zu werden [168]). Auch Cicero läßt unberührt was Epikur in seinen Aphorismen vom Wechsel der Rechtsbestimmungen kurz hervorhebt und wahrscheinlich anderweitig weiter durchgeführt hat [169]). Erkannte er keine andere Naturbestimmt-

cessest Esse aliam praeter plagas et pondera causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. — III, 33 Sponte sua volitant aeterno percita motu (exordia rerum).

167) V, 1017 Tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes Finitimi inter se nec laedere nec violari. vgl. v. 1023. u. Anm. 170.

168) V, 1139 Res itaque ad summam faecem turbasque redibat, Imperium sibi cum ac summatum quisque petebat. Inde magisratum partim docuere creare, Iuraque constituere, ut vellent legibus uti. vgl. 1145.

169) vgl. ob. Anm. 89. 90.

heit des Rechts an als die des nicht beschädigen und nicht beschädigt werden, so mußte er freilich die Gültigkeit der besonderen Satzungen auf die Zeit der Anerkennung ihrer Nützlichkeit beschränken [170]).

Eigenthümlich, daß Lukretius nicht Gelegenheit genommen hat das Lob der Freundschaft zu singen, und wie hätte ihm die Gelegenheit fehlen können, sie als wesentliches Mittel zur Erlangung und Befestigung glückseligen Lebens zu preisen? Wie lebendig sein Sinn für Freundschaft war, zeigt sein Verhältniß zum Memmius. Bei völlig vollendeter Ausarbeitung seines Gedichts würde schwerlich gefehlt haben was wir jetzt vermissen.

---

170) Epic. b. Diog. 150 *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι . . . οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁπηλίκους δήποτ' ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.* 151 *κατὰ μὲν τὸ κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τε ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δήποτ' αἰτιῶν, οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.* 152 *ἐάν τε νομοθετῆταί τι, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται, ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό. ἐάν τε νομοθετῆταί τι, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει κτλ.* vgl. 143. 140. 141.

Ausführungen.

Zum zweiten Abschnitt S. 55—173 und theilweise zum vierten Abschnitt S. 236 ff.

Durch Diogenes Laërtius, dem wir die Aufbewahrung der drei Briefe des Epikurus und die seiner Axiome verdanken, erhalten wir fast nur eine Menge unbeglaubigter, wenn gleich mit den Namen der Ueberlieferer bezeichneter Anekdoten aus dem Leben des Zeno. Prüfung derselben würde schwerlich der Mühe lohnen. Ob Diogenes irgend eine der von ihm angeführten Schriften des Zeno selber gelesen, ist sehr zweifelhaft; auf keinen Fall hat er Sonderung der Lehren desselben von denen nachfolgender Stoiker sich angelegen sein lassen. Anführungen aus zenonischen und anderen stoischen Büchern entlehnt er dem Posidonius (VII, 55), Phanias, Schüler des Posidonius (§ 41), Diokles (§ 48) u. a. Berichterstattern, oder wahrscheinlicher, seinen von ihm ausgeschriebenen nächsten Vorgängern. — Nun finden sich zwar Angaben des angeblich Eigenthümlichen des Zeno bei Cicero und einigen Andren, und spärliche Bruchstücke aus den zenonischen Schriften kommen hinzu; doch bedarf die Authentie des uns Ueberlieferten noch einer sorgfältigen Prüfung. Bei Cicero finden wir einen kurzen Abriß der ethischen, physischen und dialektischen Lehren des Zeno, welcher augenscheinlich das ihm Eigenthümliche, im Unterschiede von den weiteren Ausführungen der folgenden Stoa, zusammenzufassen beabsichtigt. Gegen die Richtigkeit der Angaben möchte nicht leicht Erhebliches einzuwennden sein, obgleich aller Wahrscheinlichkeit nach auch hier Cicero aus schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferungen, nicht aus eigner Kenntniß der Schriften des Urhebers der Stoa schöpfte. Leider aber erhalten wir auf die Weise nur dürftige

Grundlinien Dessen woraus das stoische Lehrgebäude hervorgewachsen ist. Auch den Ausgangspunkt des Zeno ersehen wir nicht mit Bestimmtheit aus jenen Angaben. Wahrscheinlich freilich daß er in den ethischen Ueberzeugungen desselben sich gefunden habe, die Cicero auch den physischen und logischen voranstellt; nicht minder wahrscheinlich, daß Schärfung der sittlichen Vorschriften der Akademie und Beseitigung der abstoßenden und engherzigen Lebensnormen der Kyniker von ihm beabsichtigt ward. In ersterer Beziehung mußte er zwar sich gestehn, im Gegensatz gegen allen und jeden Hedonismus, die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Anforderungen der Vernunft, mit der Akademie und zugleich mit den Kynikern zu theilen, und nicht unwahrscheinlich daß schon er in Bekämpfung der Hedonik den Lusttrieb als bloßen Auswuchs des Erhaltungstriebes, nicht als Zweck desselben, gelten lassen wollte (ob. Anm. 64). Ja, sehr möglich, daß diese Einsicht in das richtige Verhältniß des Lusttriebes zum Lebens- und Thätigkeitstriebe ihm dann den Weg bahnte zu seiner Theorie vom Angemessenen (καθῆκον) als einer Vorstufe zum wahrhaft Sittlichen. Hatte er den Selbsterhaltungstrieb als einen ursprünglichen und naturgemäßen anerkannt, so konnte er auch nicht mehr mit den Kynikern alles ihm Förderliche als schlechthin gleichgültig betrachten; er mußte ihm einen gewissen Werth, eine gewisse Würde, zugestehen, nur nicht schon den höchsten des wahrhaft Sittlichen; er mußte dasselbe, in Folge des von ihm aufrecht gehaltenen sokratisch platonischen Standpunktes, den deutlichen und bestimmten Anforderungen der Vernunft vorbehalten; und die glaubte er zunächst in dem Innewerden der Einstimmigkeit der verschiedenen Lebensmomente zu finden. Daß eine solche Einstimmigkeit mit sich selber nur Folge der Einstimmigkeit mit der Natur der Dinge sein könne, machte er schon selber stillschweigend vorausgesetzt und seine Nachfolge es nur bestimmter ausgesprochen haben. Auch die weitere Steigerung des Grundsatzes, zur Einstimmigkeit mit der Gottheit, als oberster Einheit und oberstem Grunde der Naturordnung, hätte er nicht zurückweisen können. Nur fragt sich, ob er nicht vorgezogen haben würde bei der ursprünglichen, lediglich das innere, erfahrungsmäßige Bewußtsein zur Norm nehmenden

Formel des Grundsatzes stehn zu bleiben; die dürftigen Angaben geben uns nicht Aufschluß darüber. So viel aber können wir aus ihnen entnehmen, daß er mit allem apriorischen, über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden Wissen der platonisch aristotelischen Schule bereits gebrochen und sich ausschließlich auf den Standpunkt der Empirie gestellt hatte; was wir von seiner Logik und Physik hören, zeugt unwidersprechlich dafür. Der Zug der Zeit hatte auch ihn ergriffen; auch er glaubte den Gefahren einer überfliegenden Spekulation, die ihm in den Bestrebungen des Xenokrates anschaulich geworden sein mochte, nur durch Zurückziehung auf das Gebiet der unmittelbaren Erfahrung entfliehen zu können.

Seine Logik, um einen sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen, beruhte auf der Annahme, die Wahrnehmung (*φαντασία*, *visum*) entspreche so dem ihr zu Grunde liegenden Gegenstande, daß sie nicht sein könne wie sie sei, wenn sie von irgend einem anderen herrühre (ob. Anm. 39). Nichts desto weniger mußte er den Unterschied wahrer und falscher Vorstellungen anerkennen, und hier entstand Dunkelheit, schon weil er Wahrnehmung und Vorstellung durch ein und dasselbe Wort (*φαντασία*) bezeichnete. Die wahre Vorstellung sollte als solche durch hinzukommende Zustimmung der Vernunft sich bewähren (ib. 41), so daß für Wahrnehmung, im Unterschiede von der Vorstellung, nur der Eindruck (*τύπωσις*, *impulsio*) der Sinne übrig bleiben konnte (ib. 37), d. h. Empfindung; der ergreifbaren Vorstellung mußte vorbehalten werden das Erfassen der freien Selbstbestimmung der Vernunft, die Zustimmung derselben (ib. 41. 40). Ihm gleichwie der folgenden Stoa fiel es nicht ein an Unterscheidung subjektiver und objektiver Bestandtheile der Wahrnehmung oder primärer und sekundärer Eigenschaften derselben sich zu versuchen, und in dieser Beziehung blieb sie hinter den Epikureern zurück; die größere oder mindere Spannung der Vernunftthätigkeit sollte über die Grade (ib.) der Glaublichkeit und Wahrheit entscheiden. So entstand der eigenthümliche Aufbau der stoischen Logik, deren Nothwendigkeit Zeno sich begnügt zu haben scheint anzuerkennen, ohne den Ausbau derselben sich sonderlich angelegen sein zu lassen (ob. Anmerk. 35. 36). Wie weit er sie zur

Widerlegung von Sophismen selber anwendete oder seine Schüler anwies sie anzuwenden, erfahren wir nicht (ib.) Auch nicht, wie er in dieser Beziehung zu der Skepsis des Arkesilas, seines jüngeren Zeitgenossen, sich verhielt.

Wollte man alle Erkenntnisse auf sinnliche Wahrnehmung zurückführen, so mußte man freilich, im Gegensatz gegen den Spiritualismus, ihr durch und durch ein sinnliches Substrat beilegen und alle Wirklichkeit auf materielles Dasein beschränken (ob. Anm. 44), mithin auch für das die sinnliche Wahrnehmung zur Erkenntniß formirende Vermögen der Vernunft einen materiellen Träger erdenken. Wie konnte man ihn besser zu finden erwarten als in der den Unterschied von Stoff und Geist in den Strom ewiger, stetiger Bewegung einzutauchen bestrebten Theorie des alten Heraklit? Zu ihr hat denn auch schon Zeno sich gewendet, um eine Physik zu Stande zu bringen. Wie weit er sich darin vertiefte, müssen wir dahin gestellt sein lassen; Grundlinien scheinen ihm genügt zu haben. Ging er von der Voraussetzung eines Urstoffs aus und bezeichnete er ihn als die Wesenheit (ob. Anm. 45), so unterschied er in ihm doch sogleich ein Leidendes und ein Wirkendes [1]), und führte letzteres auf das Beweglichste im Stoffartigen, auf Aether oder Feuer zurück (ob. Anm. 46. 47). Dieses als Zeus gefaßt, war ihm der Same der Weltbildung; daher auch die Annahme des periodischen Wechsels zwischen dieser und dem Fürsichsein der noch verborgen die Welt in sich enthaltenden Urwesenheit [2]). Das dessen Theil dem Untergange verfällt, sagte er, muß auch als Ganzes ihm unterworfen sein, da weder Theil ohne Ganzes noch das Ganze ohne Theile bestehen kann; und die Welt ist ein Körper, von der Gottheit aus vielen Theilen zusammengesetzt; unvergänglich aber ist der stets sich erneuernde ewige Grund der Dinge [3]). Er wird als Zeus bezeichnet, sollte doch aber ohne Zweifel alles aus ihm

1) vgl. Achill. Tat. Isag. in Arat. 5. p. 129 Petav.

2) s. ob. Anm. 48. 49. vgl. Krische S. 368 ff. 376 f.

3) Philo de provident., sermo I, p. 12. ed. Aucher. vgl. Philargyr. in Virgil Georgica II, v. 336.

sich Entwickelnde implicite schon in sich tragen. Auch in der Beschreibung der Weltbildung hielt Zeno sich ganz an der heraklitischen Vorstellungsweise. Freilich erhalten wir auch hier nur die allgemein gehaltenen Angaben der stoischen Lehre überhaupt, nicht die ursprüngliche Form, in welcher Zeno sie aufgefaßt hatte. Nur sehen wir, daß ihm vor Allem daran lag, dem Begriffe des Zeus eine dem sittlich religiösen Bewußtsein entsprechende Fassung zu geben. Er identificirt ihn mit dem (sittlichen) Naturgesetz, welches das Rechte oder Gute gebiete, das Entgegengesetzte verhindere (ob. Anm. 47. 51), und dieses wird von ihm selber oder doch in seinem Sinne, als die durch Alles hindurchgehende richtige Vernunft bezeichnet [4]). Daraus folgert er wiederum, daß die Welt beseelt und nach besamenden Verhältnissen der Vernunft theilhaft sei (ob. Anm. 50. 53). Doch will er den Begriff eines sich aus sich entwickelnden Ursamens nicht fahren lassen und führt die Gottheit auf den Aether zurück (ob. Anm. 47). So aber verschlingen sich in einander die Annahmen einer mit Nothwendigkeit fortschreitenden (*κατὰ σπερματικοὺς λόγους*) Naturkraft und einer frei, nach sittlichen Zwecken wählenden göttlichen Vorsehung (ob. Anm. 50—53). Wir wissen wiederum nicht, ob und in welcher Weise Zeno an Ausgleichung dieses Gegensatzes sich versucht habe. Er hielt gleichmäßig fest an der Ueberzeugung daß Alles nach Naturnothwendigkeit aus dem Ursamen sich entwickele, und wiederum daß diese Nothwendigkeit eine durch und durch vernünftige, den sittlichen Zweckbegriffen entsprechende sei. Der schon bei ihm bestimmt hervortretende Begriff untheilbarer Einheit von Stoff und der auch die Vernunft in sich begreifenden Kraft, von Welt und der einheitliche Durchdringung aller ihrer Theile [5]), mochten ihm die Schwie-

---

4) Diog. VII, 88 *ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος. ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* Lactant. de vera sapientia c. 9 Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis *λόγον* praedicat cet. vgl. Krische a. a. O.

5) Galen. de natur. facultat. I, 2 *εἰ δ' ὥσπερ τὰς ποιότητας*

rigkeiten verdecken, welche die Versuche wissenschaftlicher Einigung der Begriffe einer mit unbedingter Nothwendigkeit wirkenden Ursächlichkeit und einer von Zwecken geleiteten freien Selbstbestimmung mit sich führen. Auch auf dem ethischen Gebiete scheint Zeno an solchen Versuchen sich nicht betheiligt zu haben. Unverbrüchlich aber an der Einheit von Stoff und Geist, im Anschluß an Heraklit, festzuhalten, ward Zeno durch seine Abkehr vom Dualismus Plato's und Aristoteles' und von dem damit verbundenen Spiritualismus genöthigt. Wiewohl er verschiedene Stufen der Durchdrungenheit des Stoffes vom Geiste anerkennen mußte, so wollte er doch eine Eintheilung der Seelenthätigkeiten, je nachdem sie in der Sinnlichkeit oder in der Vernunft ihren Grund hätten, nicht gelten lassen, meinte sie vielmehr auf die verschiedenen Spannungen der Vernunftthätigkeit zurückführen zu können (unten S. 521 f.). Wir ersehen aus Galen, mit welcher Weitschweifigkeit seine Nachfolger, besonders Chrysippus, diesen Monismus des Zeno weiter durchzuführen unternahmen und werden später noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen müssen. Auch möglich, daß, wenn nach dem unklaren Berichte bei Stobäus (ob. Anm. 57), er die Ursache als das Wodurch, allem Gewirkten als blossem Angethanen (*συμβεβηκὸς* oder *κατηγόρημα*) entgegensetzte, er die Vernunft als einzig wirkende Ursache bezeichnen wollte [6]).

Zeno scheint sich begnügt zu haben hervorzuheben, daß sein oberstes Princip nicht als blindwirkende Kraft, sondern als ein nach Absicht und Zweck waltendes Princip, als künstlerisch fortschreitendes Feuer, zu fassen sei, und wahrscheinlich fanden sich schon bei ihm die Grundzüge der von Kleanthes u. A. weiter durchgeführte Beweisführung daß die Wärme die bewegende, belebende, die Luft durchdringende, dem Sinn und der Vernunft zu Grunde liegende Natur sei [7]), und ihr reinster Bestandtheil der alle unter sich ein-

---

καὶ τὰς οὐσίας δι' ὅλων κεράννυσθαι χρὴ νομίζειν, ὡς ὕστερον ἀπεφήνατο Ζήνων ὁ Κιττιεύς. Diese und e. a. Belegstellen verdanke ich der gütigen Mittheilung meines Freundes Prof. K. Wachsmuth.

6) ob. Anm. 55. 57.

7) Cic. de N. D. II, 7 sqq. vgl. III, 14. Die Worte: haec ita

stimmigen Theile der Welt zusammenhaltende göttliche Geist. Den Grundgedanken eines geistigen Urfeuers hielt die Stoa im Wechsel der Bezeichnungen fest [8]). Anderweitig scheint Zeno denn auch die Innwesenheit der göttlichen Kraft des Feuers als Weltvernunft in der ganzen Natur der Dinge nachzuweisen versucht zu haben [9]), und zwar zunächst in dem Sternenlauf, den Jahren, Monaten und dem Wechsel der Jahreszeiten [10]). Wie weit er die Gradverschiedenheiten der Durchdrungenheit der verschiedenen Stufen des Daseins durch die göttliche Vernunft, näher zu bestimmen versucht habe, erfahren wir wiederum nicht; nur Themistius [11]) sagt, Zeno habe auf sämmtliche vier Stufen die Durchdringung von der Gottheit zurückgeführt, und Stobäus, er habe Sonne, Mond und die übrigen Gestirne für geistig, vernünftig und feurig gehalten [12]). Unmittelbar an jene Angabe über die zenonische Vergötterung der Gestirne u. s. w. knüpft sich dann bei Cicero was von seiner etymologisirenden Deutung des polytheistischen Volks- und Dichterglaubens gesagt wird [13]). Gleichwie Sonne, Mond und Gestirne

---

fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno et continuo divino spiritu continerentur, gehen der Argumentation Zeno's, daß die Welt der Vernunft und der Wahrnehmung theilhaft sein müsse, voran (II, 7, 19), und unmittelbar darauf folgt c. 9 sic enim res se habet, ut omnia quae alantur et crescant, contineant in se vim caloris. Erst darauf geht Cicero zu der dem Kleanthes entlehnten Ausführung über. vgl. ob. Anm. 50. 51.

8) νοῦς κόσμου πυρινός, νοῦς αἰθέριος u. s. w. s. Krische 378 ff.

9) Cic. N. D. I, 14 aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. vgl. Krische S. 381 ff.

10) Cic. A. vgl. Acad. II, 37, 119.

11) Themist. paraph. in Arist. de Anima, nach Krische S. 384.

12) Stob. I, p. 147. vgl. p. 187. Mein. Ihm zufolge hatte auch Zeno der Sonne und dem Monde eine doppelte Bewegung zugeschrieben, vgl. Krische S. 388.

13) Cic. N. D. I, 14 (ob. Anm. 54) II, 24 alia quoque ex ratione et quidem physica, magna fluxit multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poëtis suppeditaverunt. Atque hic locus a Zenone

und die periodischen Umläufe der beiden ersteren, ihrer Göttlichkeit unbeschadet, in mehr oder weniger reine Erscheinungsweisen des Weltäthers umgesetzt wurden, so mußten auch Jupiter, Juno, Vesta und die übrigen Gottheiten des Kultus, wir wissen nicht wie weit herab, ihres persönlichen Daseins entkleidet, sich begnügen als hervorragende Phasen in der Weltentwickelung verehrt zu werden. Und nicht blos in der hesiodischen Theogonie hatte er seine Lehre vom göttlichen Aether und seinen Entwickelungsstufen mit Hülfe kühner Etymologien und mit Unterscheidung eines scheinbaren und eines wahren Sinnes, nachzuweisen versucht, sondern auch die homerischen Gedichte in den Kreis seiner Deutungen gezogen [14]). Doch legte Zeno wahrscheinlich nur den Grund zu den endlosen Mythenerklärungen, an denen Kleanthes, Chrysippus und neuere Nachfolger, oft weit genug von einander abgehend, sich versuchten [15]).

Die ganze Ethik Zenos bewegt sich um zwei Grund- und Angelpunkte: um die Ueberzeugungen daß schlechthin keinen Werth haben könne was nicht naturgemäß sei, und wiederum daß unbedingter, d. h. sittlicher Werth nur Dem zukomme, was aus der Vernunft und um der Vernunft willen gewollt und gewirkt werde. Gleich wie ihm die Vernunft, seines Sensualismus ohngeachtet, das

---

tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. vgl. III, 24. So hatte Zeno das hesiodische Chaos, auf das angebliche Etymon χεῖσθαι zurückgehend, weil es geworden sein sollte, als Wasser, d. h. wohl als Mittelstufe des Daseins gefaßt; vgl. Krische S. 395.

14) Diog. VII, 4 προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε. Dionis Chrysostomi orat. LIII, 275 Reisk. γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος εἴς τε τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδυσσείαν καὶ περὶ Μαργίτου δέ . . . ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου λέγει, ἀλλὰ διηγούμενος καὶ διδάσκων ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν τὰ δὲ κατ' ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος κ. τ. λ. vgl. Krische 392 ff. Nach Cicero a. a. O. III, 24, 63 wollten jene Stoiker (13) reddere rationem vocabulorum, cur quisque (deus) ita sit appellatus, causas explicare. ib. 62 explicatio fabularum et enodatio nominum c. 25 dicali usu loquamur. Cic. Offic. I, 7, 23. an dicamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt unde verba sint ducta.

15) s. was Krische S. 390 ff. beispielsweise davon aufführt.

wahre Wesen der Welt war, konnte er unbedingten Werth auch nur den Wollungen und Handlungen zugestehen, welche Vernunftherrschaft zu ihrem ausschließlichen Motiv hatten. Er ist schwerlich der Urheber des Grundsatzes der Naturgemäßheit gewesen, wohl aber hat er zuerst ihn mit den unbedingten Anforderungen der Sittlichkeit zu einigen versucht. Er ging davon aus, daß während schon im Thiere der Grundsatz der Naturgemäßheit nicht im Lusttriebe, sondern in dem der Selbsterhaltung sich äußere (ob. Anm. 64), nur der Mensch, kraft der in ihm zum Wissen vordringenden Vernunft, den ihm bestimmten höheren Grad der Naturgemäßheit zu erreichen vermöge, sofern er in seinem Wollen und Handeln lediglich durch Einsicht in die Vernunftzwecke geleitet werden solle. Gleichwie Sokrates führte er die Sittlichkeit oder Tugend auf das Wissen zurück, in der stillschweigenden Voraussetzung, daß in ihm die eigenthümliche Natur des Menschen bestehe. Wie hätte er aber läugnen können, daß auch die Naturgemäßheit des Thieres vom Gesetze der Vernunft geleitet werde? und gehört nicht auch der Mensch der Thiergattung an? So unterschied er denn das unmittelbar aus den Impulsen des Naturtriebes hervorgehende und das kraft der Einsicht in die Vernunftzwecke und um ihrer willen Gewollte und Gewirkte, und konnte nur letzteres für das an sich Anzustrebende, wahrhaft Sittliche halten, dabei aber nicht außer Acht lassen, daß auch das unmittelbar aus dem Naturtriebe hervorgehende in das Bewußtsein des Menschen falle, und daß bei Verschiedenheit der sich darbietenden Impulse Wahl statt finde. So unterschied er das den Anforderungen der Selbsterhaltung, worauf die Naturgemäßheit des Individuums gerichtet sein müsse, Entsprechende und das ihm Widersprechende, mag auch schon verschiedne Grade der Würde, die er ersterem beilegen mußte, anerkannt haben. Gleichgültig nur blieb ihm auch das dem Triebe der Selbsterhaltung entsprechende, sofern es seinen höchsten sittlichen Werth erst durch die Verwendung zu den unbedingten, d. h. zu den Vernunftzwecken, erhalten könne, die der Mensch sich zu setzen vermöge und verpflichtet sei. Gleich wie Plato und Aristoteles erkannte er den Primat der Vernunft auf's entschiedenste an, ohnerachtet des materiellen Substrats,

woran er sie gebunden hatte; nur wahre Autonomie, ein aus und durch sich selber Zwecke setzendes Vermögen konnte er ihr nicht zugestehen, ohne den Heischsatz seiner Logik, daß alle Erkenntnisse auf sinnlicher Wahrnehmung beruheten, wiederum aufzuheben [16]). Daher die Schwierigkeiten, welche zu beseitigen auch seine Nachfolger nicht im Stande waren (vgl. ob. S. 66 ff.)

Wohl wäre es der Mühe werth von Kleanthes und seinen beiden Mitschülern Sphaerus und Persäus (ob. S. 75 ff.) Näheres zu wissen; ersterer, wenn auch kein selbständiger philosophischer Geist, hat die zenonischen Lehren wahrscheinlich treuer und einfacher aufgefaßt als sein Nachfolger Chrysippus, ohne dessen Streben den Namen des Zeno zu verdunkeln, — und dabei doch wohl die Gelegenheiten nicht ausser Acht gelassen sie in ihm sich anschließender Art theilweise zu ergänzen und zu berichtigen. Ausser auf das gelegentlich schon Angeführte [17]) beziehe ich mich auf Anführungen seiner Annahmen von der Weltverbrennung [18]), von der Gestalt der Gestirne [19]) von einem zwischen den Tropen gelegenen Okean [20]), und besonders auf seine Aeußerungen über den Werth poetischer und musikalischer Beispiele zur Verdeutlichung oder Veranschaulichung philosophischer Begriffe [21]). Aus letzteren Aeußerungen sieht man wie sein poetischer Sinn auch in Bezug auf

---

16) Rücksichtlich einzelner andrer Lehrpunkte Zeno's verweise ich auf die Anmerkungen oben 74. 271. 275. 286. 289. (S. 134.) 292. 304. 311. 327. 351. 357.

17) ob. Anm. 82. 102. 202. 222. 227. 229. 235. 236. 238. 241. 265. 273. 274. 276. 277. 285. 288. 306. 313. 330. 350. 364.

18) Philo de incorrupt. mundi p. 105. 27 Mang. *μεταβάλλειν (τὴν γῆν) ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον, εἰς μὲν φλόγα, ὡς ᾤετο Κλεάνθης.*

19) Achill. Tat. isag. in Arat. 12. p. 133 in Petav. Uranol.

20) Gemin. elem. astron. p. 15 a *ὑποκεχύσθαι μεταξὺ τῶν τροπικῶν τὸν ὠκεανόν.*

21) Philodem. *περὶ μουσικῆς*, Heracl. vol. I col. XXVIII. Diese Anführungen (17—20) verdanke ich wiederum der Mittheilung K. Wachsmuths.

Wissenschaft sich nicht verläugnete. Vom Sphaerus und Persaeus bemerke ich nur, daß die von ihnen angeführten Schriften über den lakonischen Staat vom Bedürfniß zeugen das Wesen des Staates an einem konkreten Beispiele zu verdeutlichen, woran sie wahrscheinlich glaubten die Grundsätze der Stoa bewähren zu können. Vom Sphaerus wird ausserdem die Schärfe seiner Definitionen der Tugendbegriffe gerühmt.

Von Chrysipps Erweiterung und Umgestaltung der ursprünglichen stoischen Lehren wird eingehend und mit gerechter Würdigung erst gehandelt werden können [22]), wenn die Bruchstücke seiner Bücher vollständiger und kritischer bearbeitet vorliegen werden. Ich muß mich begnügen einige Seiten seines von folgenden Stoikern wiederum weiter aus- oder umgebildeten Lehrgebäudes näher zu beleuchten, und gehe dabei nicht auf seine eigentliche Logik zurück, da ich Prantl's klassischer Arbeit nichts Wesentliches hinzuzufügen weiß und über meine von der seinigen abweichende Auffassung des Wesens der hypothetischen und disjunktion Schlußform, mich bereits ausgesprochen habe [23]). Nur über die psychologische Grundlegung der stoischen Dialektik habe ich noch einige Erörterungen hinzuzufügen. Sie mußte sich die Aufgabe stellen zu zeigen, wie aus der durchgängigen Wechselwirkung zwischen den von Sinnendingen (τυγχάνοντα) empfangenen Eindrücken (ob. Anm. 142) und der Vernunftthätigkeit, Erkenntniß sich bilde. Alle Realität sollte diese von der Wirklichkeit der Dinge, ihre Gewißheit von der Vernunftthätigkeit erhalten. Sie muß ausgehn vom Innewerden innerer Veränderung (ἀλλοίωσις τῆς ψυχῆς ob. Anm. 120), sei es durch Einwirkung äußerer Gegenstände oder durch zuständliche Affektionen. Im einen wie im andren Falle ist das zu Grunde liegende Reale die Wirklichkeit der Objekte oder der subjektiven Zustände [24]). Wäre das die Erkennt-

22) Wie unzureichend Fr. N. G. Baguets Sammlung: de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis Lovan. 1822, zeigt die reiche Nachlese, welche wir Prantls Geschichte der Logik verdanken.

23) s. oben S. 99.

24) Sext. VII, 241. πάντως ἐν τῷ λόγῳ τῆς φαντασίας συνεμ-

niß Auswirkende dieselbe wiederum wirkliche, d. h. körperliche, Weltvernunft, so würde all und jede Erkenntniß sogleich real sein, Wahrheit und Gewißheit würden zusammenfallen; nun aber ist das die Erkenntniß Auswirkende die Vernunft des einzelnen Subjekts. Daher die auffallende, mit großer Ausführlichkeit durchgeführte Behauptung, das Wahre, d. h. das vom Subjekt als wahr Ergriffene, sei unkörperlich, die Wahrheit körperlich, d. h. real (ob. Anm. 144). Und hier eine augenscheinliche Lücke wenn nicht ein Widerspruch in der Lehre. Die individuellen Vernunftthätigkeiten, ja sogar die Sinnenthätigkeiten (ob. Anm. 225 f.), werden doch auf Hauche (πνεύματα) oder Spannungen (τόνοι) der Weltvernunft zurückgeführt; mithin müssen sie an der Wirklichkeit, d. h. Körperlichkeit, Theil nehmen: es konnte daher rücksichtlich ihrer nur von Theilbarkeit und Gradverschiedenheiten der Wirklichkeit, nicht von Unkörperlichkeit die Rede sein, weshalb ein späterer Stoiker, Basilides, nichts Unkörperliches anerkennen wollte (ob. Anm. 145. 189). In der That hätte denn auch die ältere Stoa wider Willen Wirksamkeit, daher auch Wirklichkeit, d. h. Körperlichkeit des Wahren und seiner Formen, nach ihrer Grundvoraussetzung, gelten lassen müssen; dem Eingeständniß scheint sie zunächst ausgewichen zu sein um in ihrer Abkehr von Plato und Aristoteles den Gattungsbegriffen keine Realität in der Natur der Dinge beilegen zu dürfen (unten Anm. 30).

Die Schwierigkeiten der Durchführung ihrer unklaren Grundvoraussetzung machen den Stoikern schon in der Begriffsbestimmung der Vorstellung (φαντασία) sich fühlbar. Daß Chrysippus den zenonischen Eindruck in der oder auf die Seele, nicht mit Kleanthes mechanisch, sondern dynamisch, als Veränderung fassen wollte, und sehr treffend seine Erklärung befürwortete[25]), reichte nicht aus; eben so wenig die zur Beseitigung der Einrede, auch wenn Verstauchung des Fingers und Jucken der Hand eintrete, finde Veränderung in der Seele statt, die ersonnene nähere Bestimmung eines Andern: Ver-

φαίνεσθαι τὸ τὴν πεῖσιν γίνεσθαι ἤτοι κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολὴν ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη. vgl. ob. Anm. 121. 135.

25) Sext. Emp. adv. Math. VII, 230 f. vgl. ob. Anm. 120.

änderung der Seele, sofern sie als Seele, d. h. als oberstes Vermögen (*ἡγεμονικόν* ob. Anm. 126) gefaßt werde; es ward damit nur die Abhängigkeit all und jeder Vorstellung von der Vernunft gewahrt[26]). Wie aber, fragte sich dann, sollte die Vorstellung von der Zustimmung und dem Triebe unterschieden werden? Auch der Trieb, die Zustimmung und die Ergreifung sind Veränderungen des lenkenden Seelenwesens und doch verschieden von der Vorstellung; denn diese ist eine eigene Ueberzeugung und Beschaffenheit (*διάθεσις*), jene sind vielmehr gewisse Thätigkeiten[27]). Suchten die Stoiker durch die Ausrede sich zu helfen, daß jene Merkmale der Ueberzeugung und Beschaffenheit, stillschweigend (*κατὰ συνέμφασιν*) in der Definition enthalten seien, so forderte man wiederum ein unterscheidendes Merkmal jener der Vorstellung eigenthümlichen Ueberzeugung[28]).

Mit so unbestimmtem Begriff von Vorstellung wendeten sich die Stoiker zur Unterscheidung der verschiedenen Arten derselben. Ihre Glaublichkeit oder Unglaublichkeit, und ähnlich, zugleich Glaublichkeit und Unglaublichkeit, oder weder Glaublichkeit noch Unglaublichkeit, sollte durch die sie begleitende sanfte oder die Zustimmung zurückhaltende rauhe Bewegung der Seele (*κίνημα περὶ ψυχήν*) entschieden werden, und doch das eine oder andere immer wiederum abhängig von zu Grunde liegenden Wahrnehmungen oder Erwägungen sein[29]). Die Vorstellungen können dann entweder wahr oder

26) Sext. E. ib. 232 sq.

27) Ib. 237 *καὶ γὰρ ἡ ὁρμὴ καὶ ἡ συγκατάθεσις καὶ ἡ κατάληψις ἑτεροιώσεις μέν εἰσι τοῦ ἡγεμονικοῦ, διαφέρουσι δὲ τῆς φαντασίας· ἡ μὲν γὰρ πεῖσίς τις ἦν ἡμετέρα καὶ διάθεσις, αὗται δὲ πολύ μᾶλλον ἐνέργειαί τινες ἡμῶν ὑπῆρχον.*

28) Ib. 239 *τοιαύτης δ' οὔσης καὶ τῆσδε τῆς ἐνστάσεως πάλιν ἐπὶ τὰς συνεμφάσεις οἱ Στωικοὶ ἀνατρέχουσι, λέγοντες τῷ ὅρῳ δεῖν τῆς φαντασίας συναναχούειν τὸ κατὰ πεῖσιν . . . ἀλλὰ μὴ τὸ κατὰ ἐνέργειαν γίνεθαι τὴν ἑτεροίωσιν* 240. *ἰδίωμα πείσεως εἶναι τὴν φαντασίαν, ὅπερ διενήνοχε τῶν τοιούτων διαθέσεων,*

29) Ib. 242 *πιθαναὶ μὲν οὖν εἰσὶν αἱ λεῖον κίνημα περὶ ψυχὴν ἐργαζόμεναι, ὥσπερ νῦν τὸ ἡμέραν εἶναι καὶ τὸ ἐμὲ διαλέγεσθαι καὶ πᾶν ὃ τῆς ὁμοίας ἔχεται περιφανείας κ. τ. λ.*

falsch, oder auch wieder zugleich wahr und falsch und weder wahr noch falsch sein, je nachdem die auf Thatsachen beruhende Aussage (*κατηγορία*) es entscheide (ob. Anm. 122). Weder wahr noch falsch sollen die Gattungsbegriffe sein, sofern sie der besonderen Bestimmtheit der Artbegriffe ermangeln[30]). Doch muß den wahren Vorstellungen noch ein Merkmal hinzukommen; um ergriffene (*καταληπτικαί*) zu werden, dürfen sie nicht von Aussen oder zufällig wie in leidentlicher Stimmung (*κατὰ πάθος*) aufgefaßt werden, sondern von einem Seienden (*ὑπάρχον*) und ihm entsprechend (*κατ' αὐτὸ τὸ ὑπ.*) eingeprägt und besiegelt (*ἐναπομεμαγμέναι καὶ ἐναποσφραγισμέναι*) worden sein; sie müssen daher ihrem Gegenstande und dessen Bestandtheilen völlig entsprechen, mit allen ihren besonderen Bestimmtheiten (*ἰδιώματα*) aufgefaßt werden, so daß sie von einem nicht so Seienden ohnmöglich herrühren könnten (ob. Anm. 122). So hielten denn die älteren Stoikern die ergreifbare Vorstellung für das Kriterium der Wahrheit; die neueren fügten noch hinzu, daß sie kein Hinderniß finden dürfe, auch nicht in Bezug auf die äußeren Verhältnisse, so wie dem Admet in dem Glauben sichs ergab, daß die vom Herakles ihm zugeführte Alkestis nicht aus der Unterwelt habe zurückkehren können, dem Menelaus bei Wiedererlangung der wahren Helena am Pharos in Aegypten, der Zweifel, wie doch die von ihm aus Troja zurückgeführte Helena ein blosses Abbild der wahren Helena gewesen sein könne[31]). Sie empfahlen daher sorgfältigste Prüfung, in der Voraussetzung daß das Sinnenvermögen, gleich einem Abglanze (*φέγγος*) der Natur, zur Erkenntniß der Wahrheit mit Sicherheit uns führe. So unterschied man denn auch wohl wiederum ein unfreiwilliges und freiwilliges Moment der Zustimmung (*συγκατάθεσις* ob. Anm. 130).

So weit beruht also die Erkenntnißlehre der Stoa gänzlich

---

30) ib. 246 *οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσὶν αἱ γενικαί· ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα . . . ὁ γενικὸς ἄνθρωπος οὔτε Ἕλλην ἐστίν . . . οὔτε βάρβαρος.* — *οὔτινα*, s. ob. Anm. 142.

31) ib. 253 ob. Anm. 138.

auf sinnlicher Wahrnehmung und der Sorgfalt ihrer Beachtung. Was aber trübt sie und lenkt uns vom Wahren ab? Die Vernunft als solche, die ja auch Grund der sinnlichen Wahrnehmung ist, doch wohl ohnmöglich, sondern nur die dem Individuum eigenthümliche falsche Anwendung derselben, — der überschießende Trieb, wie es die Epikureer faßten. Nun wollen die Stoiker, wie wir noch näher sehn werden, Zwei- oder Dreitheilung des Seelenwesens durchaus nicht zugeben, Sinnlichkeit und Vernunft durchaus nicht gesondert wissen (ob. Anm. 126. 121); die der letzteren eigenthümliche Zustimmung sollte nur nach den verschiedenen Graden der Spannung, und leidentlich (κατα πεῖστν) oder selbstthätig (ob. Anm. 121), unfreiwillig oder freiwillig (ib. 130. 124 κατὰ περίπτωσιν), auch rücksichtlich des sinnlich Wahrgenommenen, erfolgen (ib. 132): so griffen sie denn zur Unterscheidung des Körperlichen oder Wirklichen und Unkörperlichen oder Unwirklichen. Was der Vernunftthätigkeit oder dem Denken und der Abstraktion des besonderen Subjekts angehört, sollte unkörperlich sein, wie das in der Mitte zwischen Gedanken (νόημα) und Ding schwebende Bezeichnete oder Ausgesprochene (λεκτόν), was wahr oder falsch sein kann[33]), also das Urtheil (ἀξίωμα ob. Anm. 147), und die Gattungsbegriffe, so weit sie über die in besonderer Bestimmtheit sich verwirklichenden Artbegriffe hinausreichten. (30). Dabei verwickelten sie sich in unauflösliche Schwierigkeiten, ohne das Problem zu lösen. Warum sollten nicht, gleichwie die Vernunft selber, so auch ihre Thätigkeiten im Subjekt auf materielle Strömungen oder Hauche zurückgeführt, warum nicht anerkannt werden, daß auch das Ausgesprochene, die Gattungsbegriffe und Abstraktionen das Wirkliche d. h. die Dinge, zu erreichen, bestimmt und bestrebt seien? Und wenn nicht so, wozu sollte ihre ganze Dialektik, ihre Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, dienen, wodurch sie doch ein richtiges Allgemeines er-

32) ib. 259 τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινομένην φαντασίαν.

33) ob. Anm. 142. 143.

reichen zu können voraussetzen mußten? Woher denn auch die Ablenkung der subjektiven Vernunft von der wahren, allgemeinen? denn daß letztere in stetem durchgängigen Einklang mit der Realität der Dinge stehn müsse, konnten sie ihrer Grundvoraussetzung nach schlechterdings nicht bezweifeln. Lediglich ihr Ineinswirken von Vernunft und Sinnlichkeit, Stoff und Kraft, konnte die Stoiker zu so übel berathenem Versuch veranlassen, doch wiederum in der Vernunft selber den Grund dessen zu suchen was von der Erkenntniß der Realität der Welt uns ablenke, wenngleich sie kraft ihrer Zustimmung der Grund aller unsrer realen Erkenntniß sein sollte. Darin denn auch die Ursache der Unklarheit ihrer Bestimmungen über Verannahme (*πρόληψις*) und Gedanken (*ἔννοια, νόημα*) und ihr Verhältniß zu einander[34]). Zu beiden war Zustimmung erforderlich; aber worin liegt der Unterschied, je nachdem das eine oder andre aus ihr hervorgehn soll? An entscheidenden Momenten fehlt es offenbar wiederum, weil Sinnlichkeit und Vernunft ineinander laufen. Selbst des Auskunftsmittels, den Irrthum auf Trägheit zurückzuführen, scheint die Stoa sich nicht bedient zu haben, und konnte es auch wohl kaum.

Allerdings hatten auch die Stoiker an der Aufzählung der verschiedenen Seelenvermögen sich betheiligt und waren wenn man der ungenauen Angabe des Tertullianus[35]) trauen darf, zu sehr verschiedenen Annahmen gekommen, Zeno soll ihrer drei, Panaetius fünf und sechs, Soranus sieben, Chrysippus acht, (ausser den oben S. 114 angegebenen, das Vernunftvermögen), Apollophanes neun, andre zehn aufgezählt und Posidonius ihnen noch zwei andre hinzugefügt haben: doch sollten nach Chrysippus, die übrigen von dem lenkenden Vernunftvermögen ausgehn und ihre besonderen Funktionen lediglich von den Organen abhängen, durch die sie wirkten[36]).

---

34) ob. Anm. 124. 127. 128. 130. 131. 135. 143.

35) Tertullian. de Anima c. 15. Ueber Chrysipps Achtzahl vgl. die ob. Anm. 225 angezogenen Stellen.

36) Chrys. b. Galen. de Hippocrat. et Plat. dogmat. III, 1. 264, 45 Basil. *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς συμμετρία παρῇ ἐν τῷ σώματι. ταύτης οὖν*

Ohne, wie es scheint, in weitere psychologische und physiologische Untersuchungen einzugehn, fragte man nur nach dem Sitze des in allen übrigen Seelenthätigkeiten wirkenden Vernunftvermögens [37]), und wollte ihn nicht im Kopfe [38]), wie Plato u. A., sondern im Herzen oder der Herzgegend (ob. Anm. 224) finden. Zeno hatte für diese Annahme vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, darauf sich berufen daß die Stimme von dort, d. h. vom Schlunde ausgehe, was, wenn sie vom Gehirn stammte, nicht stattfinden würde, die Rede (*λόγος*) aber vom Denken (*διάνοια*) abhänge, so daß dieses nicht im Gehirn sich finden könne [39]). Diogenes der Babylonier hatte nur einige Mittelglieder einschiebend, die Stimme als die artikulirte Rede näher bezeichnet und hervorgehoben, daß sie vom Denken ausgebildet (*ἐκτετυπωμένον*) werde und der Zeit nach mit demselben sich entwickele (*παρεκτείνεσθαι*), mithin auch dieses, zugleich mit der durch die Luftröhre hindurchgehenden Stimme, in den unteren Re-

---

τῶν μερῶν ἑκάστῳ διατεταγμένον μορίῳ, τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι, τὸ δὲ εἰς ὀφθαλμοὺς ὄψιν κ. τ. λ.

37) Chrysippus hatte es als das *ἡγεμονικόν*, *διάνοια* und *κύριον* bezeichnet, Galen. ib. II, 7. 262, 32.

38) Wann und wie weit Stoiker zu der platonischen Annahme zurückgekehrt sein sollten, scheint mir die Stelle des Chrysippus (Galen. l. l. III, 8. 273. 28 *ἀκούω δή τινας λέγειν παραμυθουμένους πρὸς τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς μέρος*) noch nicht zu entscheiden; es wird nur im Allgemeinen die Meinung, der Kopf sei der Sitz der Vernunft, angeführt, ohne daß bestimmt auf die Stoiker hingewiesen würde. Ebenso bei Sext. E. adr. Math. IX, 119. Danach wohl möglich daß die bei Galen folgende mythische Ausführung ein mythologisirender Akademiker den Stoikern entgegengesetzt hätte. Bestimmter jedoch Phaedrus nach dem Babylonier Diogenes col. 6. *τινὰς δὲ τῶν Στωικῶν φάσκειν ὅτι τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ κεφαλῇ, φρόνησιν ταύτην εἶναι· διὸ καὶ Μῆτιν καλεῖσθαι.* (Woraus bei Plut. Plac. IV, 21, 6 geworden zu sein scheint: *αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὥσπερ ἐν κόσμῳ, κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ*). Und daraus wird es allerdings wahrscheinlich daß die weiter zu erwähnende Polemik des Chrysippus gegen Stoiker geführt war.

39) Galen. l. l. II, 5. 257, 40 sq. vgl. p. 260, 2. III, 2. 265, 47. c. 5. 269.

gionen, vorzüglich in der Herzgegend, nicht im Gehirn, seinen Sitz haben müsse[40]). Diogenes hatte auch so geschlossen: was im Menschen willkürliche Bewegung hervorruft, ist ein seelisches Aufdampfen; dieses wird durch die Nahrung empor gefördert; vom Herzen geht beides aus: das die willkürliche Bewegungen und die Ernährung Bedingende ist daher ein und dasselbe, d. h. das Herz[41]). Chrysippus, bestimmter auf Zeno zurückgehend: ein und dieselbe müsse die Quelle der Rede und des Denkens, der Stimme und der Rede, der Rede und des herrschenden Theiles der Seele sein: denn woher die Rede, daher auch die Gedanken (*διανοήσεις*), die Verständigung (*διαλογισμός*) und die Wahl der Ausdrücke (*μελέται τῶν ῥήσεων*.) Alles das aber gehe aus dem Herzen, und durch den Schlund die Stimme und die Rede, hervor. Glaublich auch daß wohin die Bezeichnungen deuteten, daher sie auch ihre Bezeichnung hätten[42]). Der Hauptsache nach theilte er den Fehlschluß des Zeno und des Diogenes durch Verwechselung des Woher (*ἐξ οὗ*) und des Wodurch (*ὑφ' οὗ*), wie Galenus mit großer Breite nachweist[43]). Noch hatte Chrysippus den Zweifel aufgeworfen, ob, wenn auch immerhin das Gehirn der Quell aller Nerven sei, doch nicht das Herz ihm das Vermögen der Wahrnehmung und der Wahl gewähre, so daß auch möglicherweise das Wort von der Brusthöhle ausgehn, vom Gehirn jedoch das Princip der Bewegung erhalten könne[44]). In die zur Entscheidung der Frage erforderlichen physiologischen Un-

---

40) ib. II, 5. 257, 53. vgl. 8. 263, 57.

41) ib. c. 7, 263 extr. *ὁ Διογένης . . . ὅ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀρύεται, ἐν τούτῳ ὑπάρχει τὸ ἡγεμονικόν· ὅ δὲ πρῶτον τροφῆς καὶ πνεύματος ἀρύεται, ἡ καρδία.* p. 264, 6 *τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, πᾶσα δὲ ἀναθυμίασις ἐκ τῆς τροφῆς ἀνάγεται, ὥστε τὸ κινοῦν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις καὶ τὸ τρέφον ἡμᾶς ἀνάγκη ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι.*

42) ib. lin. 56. c. 5, 258, 3 *πιθανὸν δὲ καὶ ἄλλως εἰς ὃ ἐνσημαίνεται τὰ λεγόμενα, καὶ σημαίνεσθαι ἐκεῖθεν, καὶ τὰς φωνὰς ἀπ' ἐκείνου γίγνεσθαι κατὰ τὸν προειρημένον τρόπον.*

43) Galen. ib. c. 6. 261, 8. 48.

44) ib. c. 7. 261, 52.

tersuchungen war auch er nicht eingegangen, hatte vielmehr zu äußeren Zeichen seine Zuflucht genommen, und doch zugegeben, daß weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch sichere Kennzeichen der Ort sich nachweisen lasse, von wo die Kraft der Vernunft ausgehe. So sollten alle Menschen die Affekte des Denkens in der Brusthöhle und am Herzen gewissermaßen fühlen, wie vorzüglich die der Furcht, des Schmerzes, des Zorns, der Liebe; als äusserten sie sich nicht auch an anderen Theilen des Körpers und als ergebe sich nicht daraus die Verschiedenheit des Denkvermögens von den Affekten, daß die Bewegung jenes, im Unterschiede von letzteren, nicht am Herzen oder einem anderen Theile des Körpers sich äussere [45]). In abenteuerlichster Weise jedoch hatte Chrysippus zugleich den Sitz des Ich (der Persönlichkeit) in der Herzgegend aus der Bewegung nachzuweisen gesucht, mit der man das Wort ἐγώ begleitete [46]), und ohne sich auf die Beweisführung einzulassen, daß der Sitz der Affekte mit dem des Denkens zusammenfalle, es stillschweigend vorausgesetzt [47]), gleichwie durch willkürliche Erklärung von Dichterstellen zu zeigen gesucht, daß in ihnen die Affekte des Zorns, der Furcht und Feigheit, der Verwegenheit und Beharrlichkeit als Thätigkeiten oder Leiden des Herzens gefaßt würden, — unbekümmert um solche Stellen, die auch den Geist (φρένες) [48]), den Willen und den Gedanken (νόημα) in die Brust versetzen [49]), und wiederum um solche die den Streit der Ueberlegung mit dem Affekte hervorheben [50]); auch ohne seiner Lehre eingedenk zu sein, daß den Thieren keine Affekte beizumessen seien [51]). Nicht minder nahm Chrysippus zu durchaus falschen Worterklärungen seine Zuflucht, wie wenn er aus dem Ausdruck herzlos (ἀκάρδιοι) folgerte, daß alle Menschen vor-

45) ib. III, 2.
46) ib. c. 2. 253, 36.
47) III, 2 265, 50 sq. vgl. 47. c. 3. 267, 27. c. 5. 269, 25. 270, 33 c. 7. 271, 41. 272, 24. IV. 1. 275, 15.
48) ib. p. 266, 23.
49) ib. c. 3. 266, 30 sq.
50) ib. p. 267, 35.
51) ib. c. 4. 267, 45. — 268, 12. 270, 44.

aussetzten, das lenkende Vermögen finde sich im Herzen, und ihm das Wort ohne Eingeweide (*ἄσπλαγχνοι*) nahe rückte ([51]). Desgleichen, zu ganz willkürlichen Deutungen üblicher Redensarten und Bewegungen[52]). Bedenklich aber war den Stoikern, die so sehr bestrebt waren, die polytheistische Theologie ihren Lehren zu assimiliren, der Mythus von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, und derselbe war auch in der That schon zum Beweise verwendet worden, daß der Geist im Kopfe, nicht in der Herzgegend seinen Sitz haben müsse (38). Chrysippus findet Aushülfe in einem erweiternden Bruchstücke hesiodischer Theogonie, welcher in unsren Text nicht übergegangen, vom Galenus dem Buche Chrysipps entlehnt worden ist. Ihm zufolge soll Zeus, im Entgelt für den von der Here ohne Gatten geborenen Hephaestos, seine mit der Metis gezeugte Tochter Athene verschlungen, in seinen eignen Leib geborgen und dann aus dem Kopfe (*παρ' κορυφῆς*) wiedergeboren haben, so daß dieser nur als Durchgang, der Leib dagegen als ursprünglicher Sitz des Geistes (*μῆτις*) bezeichnet werde[53]). Eine der allgemeinen Naturlehre der Stoiker angemessenere Begründung der Annahme, das lenkende Seelenvermögen habe seinen Sitz in der Brust, hatte bereits Zeno angebahnt durch die Behauptung, die Seele nähre sich aus dem Blute, welcher Kleanthes und Chrysippus beigetreten waren, Diogenes ihr den Hauch (*πνεῦμα*) als bewegendes Princip hinzugefügt hatte[54]).

Dieser Versuch alle Thätigkeiten und Zustände unsres Bewußtseins auf ein und dasselbe Grundvermögen und seinen Sitz zurückzuführen, mußte in der Lehre von den Affekten weiter durchgeführt werden, und sehr begreiflich daß Galenus in seiner Wiedererneuerung der platonisch psychischen Dreitheilung sich veran-

52) ib. c. 5. 269, 25 sq. wie *καταπίνειν, κατάβασις, ἀνεμεῖν*. — ib. 270, 23 — ib. l. 29 *ἡ καρδία κατά τινα κράτησιν καὶ κυρείαν.*

53) Galen. III, 8. 273, vgl. Krisches Forschungen S. 488 ff.

54) Galen. l. l. II, 8. 264. 13, *εἰ δέ γε ἕποιτο (ὁ Διογένης) Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσας τὴν ψυχήν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα, πῶς ἔτι ταὐτὸν ἔσται τὸ τρέφον τε καὶ τὸ κινοῦν;* κ. τ. λ. vgl. ob. S. 114.

laßt sieht, die entgegengesetzte Theorie auch in Bezug auf die Lehre von den Affekten einer ausführlichen Prüfung zu unterziehn. Er hat es dabei nicht nur mit den weitläufigen, diesem Gegenstande ausdrücklich gewidmeten vier Büchern des Chrysippus, sondern zugleich mit zwei andern Werken desselben zu thun[55]). Von allen dreien erhalten wir durch Anführungen und Auszügen so ausreichende Kenntniß, ausreichender als von irgend anderen Schriften dieses Stoikers, daß wir den Verlust der angezogenen Originale desselben nicht sonderlich zu beklagen haben. Wir lernen sie aus der Gegenschrift in ihrer gehalt- und haltungslosen Breite, ihrem Mangel an innerer Begründung, welche durch Berufung auf das scheinbare Dafürhalten, wie sichs im Sprachgebrauch, in Geberden und bei Dichtern finde, ergänzt werden soll, zur Genüge kennen. Je ausführlicher aber Galenus in die Entwirrung des Gewebes der Scheinbeweisführung des Chrysippus eingeht, um so karger ist er in den Angaben über die entsprechenden Lehren, wie sie in der früheren Stoa sich fanden[56]). Nur so viel sehen wir, daß Zeno und Kleanthes in der Ableitung aller Erscheinungen unsres Seelenlebens aus der einigen Vernunftthätigkeit und ihren Mängeln, nicht so weit gegangen waren als jener ihr gefeierter Nachfolger. Das ergibt sich besonders aus Dem was von ihrer Lehre über die Affekte, wenn gleich unzureichend genug, mitgetheilt wird. Ueber den Sinn der Behauptung des Zeno, der Grund der Affekte sei nicht das (falsche) Urtheil selber, sondern die hinzukommenden Zusammenziehungen (*συστολαί*) und Lösungen, Erhebungen (*ἐπάρσεις*) und Senkungen der Seele, scheint Galen selber zweifelhaft und geneigt zu sein darin eine

---

55) *ἐν τῷ περὶ παθῶν Ἠθικῷ κἂν τῷ πρώτῳ τῶν Λογικῶν.* Gal. IV, 5. 289, 8. 9 *κατὰ τὸ Θεραπευτικὸν τῶν παθῶν βιβλίον* ib. 280, 13 vgl. ib. l. 28 *ἐκ τοῦ περὶ παθῶν Ἠθικῷ* IV, 6. 281. 41. vgl. V, 2, 285 13 *τὸ Θεραπευτικὸν καὶ Ἠθικὸν ἐπιγραφόμενον βιβλίον* V, 2. 287, 29 *διὰ τοῦ πρώτου τῶν Λογικῶν* ib. Aehnliches a. a. O. vgl. unten die Anm. 64. 69. 81. 87.

56) Gal. V, 6. 292. 470. *τὸ γὰρ ἐπισκέπτεσθαι νῦν ὁποίας τινὸς ἔχεται γνώμης ὁ Ζήνων οὐ κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἄν μοι προτεθέντα γέγνοιτο σκόπον . . . ἐξετάζειν δὲ μόνα τὰ Χρυσίππου.*

Mittelstellung zwischen Plato und Chrysipp zu sehn [57]): und in der That setzen jene bildlichen Ausdrücke doch immer noch die Anerkennung einer von der Vernunft verschiedene, Spannung und Erschlaffung des Urtheils bewirkende Kraft der Seele voraus. Kleanthes muß sie bestimmter anerkannt haben, wiewohl die von ihm nach Posidonius angeführten Worte nur von einer mehr poetisch oder rhetorisch ausgesprochenen Sonderung zweier Seelenvermögen zeugen, ohne das Verhältniß derselben zu einander näher zu bezeichnen [58]).

Indem nun Chrysippus nicht zugeben wollte, daß doch noch irgend welche vernunftlose Erregungen hinzukommen müßten, um den Affekten den Sieg über die Entscheidungen der Vernunft zu verschaffen, vielmehr alle Affekte auf falsches Urtheil zurückführte, nach der Voraussetzung, daß sie, die Vernunft, das allein in uns wirkende sei: gerieth er nicht selten in Widerstreit mit sich selber [59]). Er erkannte eine gewisse Verschiedenheit zwischen dem Begehrlichen,

---

57) Gal. V, 6. 292, 51. *καὶ Ζήνων, εἰ μὲν τὰ αὐτὰ βούλοιτο Χρυσίππῳ, τοῖς αὐτοῖς ἐγκλήμασιν ὑπεύθυνος καταστήσεται, εἰ δὲ ταῖς τοῦ Πλάτωνος ἀρχαῖς ἕποιτο, Κλεάνθει τε καὶ Ποσειδωνίῳ παραπλησίως, τῆς ἡμετέρας ἂν οὕτω μετέχοι φιλοσοφίας, εἰ δ' ὅπερ ἐγὼ πείθομαι, κρίσεσι ἐπιγίγνεσθαι τὰ πάθη νομίζει, μέσος ἂν εἴη κ. τ. λ.* ib. V, 4. 279 *καὶ πειρᾶται ὁ Ποσειδώνιος μὴ μόνον ἑαυτὸν τοῖς Πλατωνικοῖς, ἀλλὰ καὶ τὸν Κιττιέα Ζήνωνα προσάγειν* vgl. IV, 2. 276, 8 c. 3. 277, 39. c. 5. 279, 37. V, 1. 285, 13, vgl. ob. Anm. 67. 74.

58) Galen. ib. p. 292, 33 *ὁ Ποσειδώνιος (δείκνυσιν ὅτι) οὐ τοῖς φαινομένοις μόνοις ἀλλὰ καὶ Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει διαφέρεται. τὴν μὲν τοῦ Κλεάνθους γνώμην ὑπὲρ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς ἐκ τῶνδε φαίνεσθαί φησι τῶν ἐπῶν. Λογ. τί ποτ' ἔσθ' ὅ τι βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον. Θ ἔχω, λογισμέ, πᾶν ὃ βούλομαι ποιῶν. Λογ. Βασιλικόν γε. πλὴν ὅμως εἰπὸν πάλιν. Θ. ὅσ' ἂν ἐπιθυμῶ, ταυθ' ὅπως γενήσεται. ταυτὶ τὰ ἀμοιβαῖα Κλεάνθους φησὶν εἶναι Ποσειδώνιος, ἐναργῶς ἐνδεικνύμενα τὴν περὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς γνώμην αὐτοῦ, εἴ γε δὴ πεποίηκε τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ διαλεγόμενον ὡς ἕτερον ἑτέρῳ.*

59) ib. IV, 3. 377, 39 *καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μαχέται τῶν Στωϊκῶν, οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δείξεις* (?), *ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.*

Zornartigen und dem Vernunftvermögen an, wollte jedoch auch zeigen, daß schon die Dichter, wie Homer, sie wiederum auf ein und denselben Sitz, den der Brust, zurückgeführt hätten [60]). Einen Widerstreit mit sich selber weist ihm Galen in verschiedenen seiner Definitionen der Affekte nach, d. h. Anerkennung der Mitwirkung vernunftloser Triebe, indem er sich wiederum genöthigt gesehn hatte, zenonischer Ausdrücke sich zu bedienen, die eine solche Mitwirkung voraussetzen [61]). Auch in einem vom Lauf und der Bewegung hergenommenen Gleichnisse hatte er einen Ueberschuß des Triebes (*πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς*), der über das vernünftige Gleichmaß (*ἡ κατὰ λόγον συμμετρία*) hinausgehe, und einen Unterschied der Affekte von unsittlichen Handlungen zugegeben [62]). Posidonius, der im Unterschiede von der früheren Stoa, den Grund der Affekte weder in den Urtheilen (*κρίσεις*), noch in Dem was ihnen folgt (*ἐπιγιγνόμενα κρίσεσιν*), sondern in den Vermögen der Begehrung und des Zornartigen suchte, hatte schon in seinem Buche von den Affekten an Chrysippus die Frage gerichtet, was denn der Grund des überschießenden Triebes sei? Könne er nun ohnmöglich in der an ihre Maße und Aufgaben (*πράγματα*) gebundenen Vernunft sich finden, so müsse eine andre, mithin vernunftlose, Ursache des Ueberschießens vorausgesetzt werden. Oder sollte etwa Affekt eintreten, wenn Urtheil fehlte, so müsse Urtheil so viel heißen wie genaue Umschau (*περίσκεψις*), und so würde außer dem Vorwurf des Mangels einer Definition des Urtheils, die in keinen der vier Bücher von den Affekten sich fand, den Chrysippus die Frage des Posidonius treffen, woher der Ueberschuß des Triebes oder der Zustimmung [63])? Sehr begreiflich daß Chrysippus in den Begriffsbestimmungen der Affekte und des ihnen zu Grunde liegenden Triebes in Widersprüche sich verwickelte. Der Trieb sollte ihm noch eine vernünftige Richtung auf Etwas sein, die Be-

60) IV, 1. 275, 40.
61) IV, 2. 276, 4.
62) ib. 276, 16.
63) ib. c. 3. 277, 41. vgl. zum Folgenden ob. S. 237 ff.

gierde eine vernunftlose Strebung (ὄρεξις), also die Strebung oder der Trieb zugleich vernünftig und in der daraus hervorgehenden Begierde vernunftlos sein[64]). So meinte er seinen Satz aufrecht zu halten, daß das ganze den Menschen beherrschende Vermögen vernünftig sei[65]). Dabei konnte er aber den Unterschied zwischen unsittlichen, d. h. vernunftwidrigen Handlungen und solchen die in einer der Herrschaft der Vernunft entzogenen Bewegung der Seele, d. h. in Affekten, ihren Grund haben, nicht in Abrede stellen, und doch auch die über das vernünftige Seelenwesen hinausgehenden affektartigen Bewegungen dem Princip der Ursächlichkeit nicht entziehen wollen[66]). Daher denn auch Posidonius nicht angestanden hatte, in Abkehr von Chrysippus und der übrigen Stoa zu der platonischen Lehre zurückzukehren[67]). Spätere Stoiker hatten die Frage nach dem Grunde der Affekte durch gewundene Erklärungen, oder gradezu durch Annahme einer grundlosen Entstehung der Bewegungen der Affekte beantwortet[68]). Auch schon Chrysippus, wie in einer Wirbelbewegung begriffen, hatte behauptet, daß die Affekte ohne alle Vernunft entständen, und wiederum daß sie nothwendig Vernunftvermögen voraussetzten, daher bei den vernunftlosen Thieren sich nicht fänden; daß sie ohne Urtheil entständen und wiederum Urtheile seien, auch wohl des Ausdrucks sich bedient, sie entständen zufällig

---

64) ib. c. 4. 278, 4 τὴν τοίνυν ἐπιθυμίαν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Παθῶν ὁρισάμενος ὄρεξιν ἄλογον, αὐτὴν πάλιν τὴν ὄρεξιν ἐν ἕκτῳ τῶν κατὰ γένος Ὅρων ὁρμὴν λογικὴν εἶναί φησιν ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον αὐτῷ. οὕτω δὲ αὐτὴν ὁρίζεται κἂν τοῖς περὶ τῆς Ὁρμῆς.

65) ib. 278, 21. τὸ ὅλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν.

66) ib. 279, 28 Chrysipp. διὸ καὶ αἱ οὕτως ἄλογοι κινήσεις πάθη τε λέγονται καὶ παρὰ φύσιν εἶναι, ἅτ' ἐκβαίνουσαι τὴν λογικὴν σύστασιν. Galen. ὅθεν ἐκβεβηκέναι φησὶ τὴν λογικὴν σύστασιν ἁπάσας τὰς κατὰ πάθος κινήσεις, ὀρθότατα λέγων κ. τ. λ.

67) ib. 279, 34.

68) ib. c. 5. 279, 40 ἄνω μὲν καὶ κάτω τοὺς λόγους ἑλίττουσιν, ἀποσαφοῦσι δ' οὐδέν, ἀλλ' ἐνίοτε μὲν τὸν ἡμαρτημένον λόγον φασὶν καὶ τὴν δόξαν τὴν ψευδῆ τῶν κατὰ τὰ πάθη κινήσεων αἴτιον ὑπάρχειν κ. τ. λ.

(εἰκῇ), was doch nichts andres heißt als grundlos; oder soll es vernunftlos bedeuten, so bleibt immer noch die Frage, woher die vernunftlose Bewegung. Ebenso, wenn er den Affekt einen überschießenden Trieb nennt und vom Ueberschuß der Bewegung sagt, sie gehe über die Symmetrie der Vernunft hinaus, ohne den Grund jenes Ueberschusses und dieses Hinausgehens anzugeben[69]). Ein solcher aber muß angenommen werden, mag man nun sagen daß ein Affekt gar nicht sich unterscheide von dem sittlichen Fehler, oder daß er ihnen hinzukomme; worüber Chrysipp aus Furcht mit den Erscheinungen in Widerspruch zu gerathen, sich nicht ausgesprochen hatte[70]), ohne jedoch den Widerspruch mit sich selber vermeiden zu können, indem er von der einen Seite zugab, daß außer der Vernunft und dem Urtheile gewisse Bewegungen statt fänden, von der andren Seite sagte, sie beruhten auf dem Vernunftvermögen und seien Urtheile. Aehnlich, wenn er Krankheiten (der Seele) auf die Wahl solcher Güter beschränkte, in welcher sie von der Vernunftgemäßheit weiter sich entfernt habe[71]). Die Unbestimmtheit der Chrysippischen Begriffsbestimmung von Affekt überläßt Galen dem Posidonius nachzuweisen, indem er verschiedene Stellen aus dessen Gegenschrift hervorhebt. Wie findet, heißt es, affektartige Bewegung im Streben nach dem höchsten Gute und der Freude daran nicht statt? und wie bei den im Fortschritt begriffenen, jedoch noch fehlenden, nicht Furcht und Traurigkeit? Oder soll zu der Größe der erscheinenden Güter noch Schwäche der Seele hinzukommen,

69) ib. 280, 7 οὕτω δὲ καὶ τὸ πλεονάζουσαν ὁρμὴν εἶναι τὸ πάθος ἐξηγούμενος ὁ Χρύσιππος ἔν τε τῷ περὶ παθῶν Ἠθικῷ κἂν τῷ πρώτῳ τῶν Λογικῶν ὑπὲρ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν γίνεσθαί φησι τὴν ὑπερβολὴν τῆς κινήσεως, οὐ μὴν τήν γε αἰτίαν αὐτῆς προστίθησιν. vgl. d. W. des Chrysipp. ib.

70) ib. 280, 22 δυοῖν θάτερον, ἢ ὡς οὐδὲν διαφέρει πάθος ἁμαρτήματος, ἢ ὡς ἐπιγίνεται τοῖς ἁμαρτήμασι τὰ πάθη . . . ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδέτερον ὑπέμεινας εἰπεῖν κ. τ. λ.

71) ib. 280, 30 Chrys. οὐ γὰρ ἐν τῷ κρίνειν ἀγαθὰ ἕκαστα τούτων λέγεται ἀρρωστήματα ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπὶ πλέον ἐκπεπτωκέναι πρὸς ταῦτα τοῦ κατὰ φύσιν.

die bei Weisen sich nicht finden kann, so genügt die Bestimmung nicht, die den Affekt hervorrufende Schwäche sei nicht schon Grund der Affekte, sondern die weiter greifende (τὴν ἐπὶ πλεῖον ἐρρυηκυῖαν), wenn nicht die Art der Bewegung und was sie erregt hat, näher bestimmt wird. Auch erliegen nicht blos die bei denen die Schlechtigkeit eingewurzelt und die leicht ergreifbaren (ἐν ταῖς εὐεμπτωσίαις ὄντες) den Affekten, sondern überhaupt alle Thörichten (οἱ ἄφρονες), und zwar großen und kleinen Affekten. Außerdem verfällt bei gleicher Schwäche und ähnlichen Vorstellungen vom Guten und Bösen, der eine dem Affekt, der andre nicht, der eine mehr, der andre weniger, und zuweilen der Schwächere nicht, auch ein und derselbe bald mehr bald weniger, oder auch nicht, je nach den Umständen. Und wie kommt es daß die den Affekten unterworfenen bei gleicher Schwäche und gleicher Vorstellung, bald die Vernunft (und guten Rath) zurückweisen, bald sie annehmen, gleichwie der Dichter am Agamemnon es darstellt. Endlich läßt sich nicht sagen, die Leidenschaft stoße alle Vernunft zurück, da sie oft dieselbe zu Hülfe nimmt, um selbst, oft mit Gefahr des Lebens, in der vorgefaßten Meinung zu beharren [72]). Zu Grunde liegt dieser Polemik durchgängig die Ueberzeugung, daß die Affekte nur durch die Voraussetzung eines von der Vernunft verschiedenen Sinnenvermögens denkbar werden. Keiner der späteren Stoiker bis zur Zeit des Galen, hatte der Argumentation des Posidonius in beachtenswerther Weise zu begegnen vermocht [73]). Auch nicht durch Unterscheidung guter oder thätiger Affekte (εὐπάθειαι) [74]) von den leidenden? Fast möchte man annehmen, daß bei Chrysippus diese Unterscheidung sich noch nicht gefunden habe. Sollte vielleicht Posidonius selber der Urheber derselben sein?

Chrysippus, wenngleich er alle Seelenthätigkeiten auf die Vernunft zurückführte, hatte ferner anzuerkennen sich genöthigt gesehn,

---

72) Galen. ib. p. 280, 41 bis 281, 28. vgl. J. Bake, Posidon reliq. 9. p. 205 sq.

73) Gal. ib. 281, 30.

74) ob. Anm. 76.

daß ihre richtige oder unrichtige Anwendung, gleichwie die Kraft körperlicher Bewegungen, von Spannung und Abspannung (*εὐτονία* und *ἀτονία*) der Seele abhänge, und sich auf den metaphorischen Ausdruck nervig und nervlos (*νεῦρα ἔχειν, ἄνευρος*) berufen. So sollte der Feige eintretenden Gefahren, ein andrer den Impulsen des Gewinstes oder Schadens nachgeben, d. h. von den Vorschriften der Vernunft abweichen, wie Menelaus im Begriff die buhlerische Helena zu tödten, von ihrer Schönheit entzückt, in Atonie und Schwäche der Seele versunken sei. Da nun alle Unsittlichen von der Vernunft abgewendet und vielerlei Verhältnissen nachgebend handelten, so werde mit vollem Rechte gesagt, daß eine gewisse Schwäche und Atonie ihrer Seele zum Vorschein komme [75]. Galen vermisst in der den Affekten nnd ihrer Heilung gewidmeten Abhandlung die nähere Bestimmung der verschiedenen Ursachen, welche solche Schwäche zur Folge haben, und ihre Zurückführung auf Hauptpunkte (*κεφάλαια*), wiewohl doch auch Chrysippus Begierde und Zornmuth als solche anzuerkennen sich genöthigt gesehn und die Folgen der Affekte als ein ausser sich sein (*οὐ παρ' ἑαυτοῖς, οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς*) bezeichnet, und von einer vernunftlosen, von der Vernunft abgewendeten Bewegung geredet habe [76]. Ist ja auch das Vergessen und die Ueberzeugungsänderung, so wenig wie die Unkunde und das Nichtwissen, nicht schon Affekt, sondern wenn von Zornmuth überwältigt oder von der Lust verlockt, jemand das vorher Gewählte verläßt, ist die dabei mitwirkende Bewegung Affekt [77]. Nun wollte Chrysippus aus der Abkehr von der Vernunft (*λόγου ἀποστροφή*) in den Affekten folgern, daß diese Urtheile seien und in dem Vernunftvermögen der Seele ihren Sitz

75) Chrysipp. b. Galen. IV, 6. 282, 1 *διὸ πάντων τῶν φαύλων οὕτω πραττόντων ἀποστατικῶς καὶ ἐνδοτικῶς κατὰ πολλὰς αἰτίας ἀσθενῶς καὶ κακῶς ἕκαστα πράττειν ἂν λέγοιντο.*

76) Chr. ib. 282, 27 *ἔστι δ' ὡς οἶμαι, κοινότατον ἡ ἄλογος αὕτη φορὰ καὶ ἀπεστραμμένη τὸν λόγον, καθ' ὃ καὶ θυμῷ φαμέν τινας φέρεσθαι.*

77) Gal. l. l. 272, 15.

hätten, und ebendarum, die dem Affekt unterliegenden, dem Zornmuth (oder der Begierde) fröhnen wollten, was auch die Folge davon sein möge, gleichwie auch die Liebenden die Geliebten von Vernunfterwägungen abzuhalten suchten [78]). Nur führte er diese Abkehr von der Vernunft auf eine äussere Gewalt [79]), nicht auf eine im Menschen selber stattfindende zurück, obgleich die von ihm aus Euripides und Homer für ersteres angeführten Beispiele für letzteres zeugten [80]); desgleichen seine Veranschaulichung der widersinnigen Handlungen, wozu Affekte hinreißen [81]). So widerlege, schließt Galenus, in dem was Chrysipp den Erscheinungen Entsprechendes in dem Buche von den Affekten anführe, seine eigne Lehre und nähere sich der platonischen Theorie [82]).

Galenus war schon in seiner bisher berücksichtigten Kritik der chrysippischen Lehre von den Affekten mehrfach auf die früher von Posidonius geführte zurückgegangen, und vielleicht mehr noch als die ausdrücklichen Anführungen desselben erkennen lassen; anhangsweise berücksichtigt er nun die Bemerkungen dieses trefflichen Stoikers über einige Definitionen einzelner Affekte, wie sie von Chrysippus oder von der älteren Stoa überhaupt aufgestellt waren. In der Definition der Traurigkeit (ἄση, λύπη) sollte die zu Grunde liegende (falsche) Vorstellung auf ein zur Hand seiendes (ὑπόγυιον, πρόσφατον) und zwar großes Uebel sich beziehen [83]). Posidonius macht gegen das zweite Merkmal geltend, daß weder die Weisen, die der größten Güter theilhaft zu sein, noch die Strebenden, die noch in den größten Uebeln sich zu befinden glaubten, der Leidenschaft anheimfielen [84]). Das zweite Merkmal, die Gegenwärtigkeit

78) Chrysipp. ib. 282, 31 sqq. l. 40 sqq.

79) Chrys. ib. 282, 56 *οὐ γὰρ ἂν οὕτως οἵ γε κρατοῦντες τῆς κινήσεως καθ' ἑαυτοὺς ἂν κινεῖσθαι λέγοιντο, ἀλλὰ κατ' ἄλλην τινὰ βίαν ἔξωθεν αὐτῶν.*

80) Gal. ib. p. 283, 5.

81) Chrysipp. ib. 283, 16 *κατὰ τὸ περὶ τῶν Παθῶν βιβλίον.*

82) Galen. 283, 25.

83) Gal. o 7. 283, 33 . . . *λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας* l. 38 *μᾶλλον τοῦ μεγάλου κακοῦ ἢ ἀνυπομονήτου ἢ ἀκαρτερήτου, καθάπερ αὐτὸς (ὁ Χρύσ.) εἴωθεν ὀνομάζειν τὴν λύπην.*

84) ib. 283, 41 *οἱ μὲν γὰρ (σοφοί) ἐν μεγίστοις ἀγαθοῖς, οἱ δὲ*

des Uebels, gibt er zu, weil alles Unmeßbare und Fremdartige, plötzlich eintreffend, erschrecke und aus den altgewohnten Urtheilen herausversetze[85]); wogegen das Gewohnte und Veraltete entweder überhaupt keinen Affekt errege, oder doch nur in sehr geringem Maße. Er empfiehlt daher Uebel, die eintreffen könnten, sich im voraus zu vergegenwärtigen und so der Wirkung des plötzlichen Eintreffens zuvorzukommen[86]). Auch Chrysippus hatte anerkannt daß die Affekte mit der Zeit sich erweichten (*μαλάττεται*), wenngleich die Vorstellungen von den erlittenen Uebeln und selbst die Zeichen des Affekts, wie Weinen und Lachen, oder auch das Verlangen der Wiedervergegenwärtigung derselben, noch dauerten. Auch hier hatte er auf Nachweisung der Ursachen verzichtet[87]), wenngleich doch auf Auffindung der Ursachen, woraus die Affekte entstehen und beschwichtigt würden, die ganze Erörterung der logischen Schwierigkeiten und der Heilung der Affekte beruhe[88]). Posidonius, überzeugt von der Zusammengehörigkeit der Lehren von den Tugenden und vom Endzweck mit der von den Affekten, wies die Lösung der hier stattfindenden Schwierigkeiten in der platonischen Dreitheilung des Seelenwesens nach, die er auf den Pythagoras zurück-

---

(*προκόπτοντες*) *ἐν μεγίστοις κακοῖς ἑαυτοὺς ὑπολαμβάνοντες εἶναι, ὅμως οὐ γίνονται διὰ τοῦτ' ἐν πάθει.* vgl. Jan Bake l. l. 206 sqq.

85) ib. 183, 43 *διότι πᾶν τὸ ἀμέτρητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπίπτον ἐκπλήττε τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων.*

86) ib. 183, 45 *διὸ καὶ προενδημεῖν (δεῖν) φησὶ τοῖς πράγμασι καὶ μήπω παροῦσιν οἷον παροῦσι χρῆσθαι. κ. τ. λ.*

87) ib. 183, 56 ὁ *Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ Παθῶν . . . ζητήσαι δ'ἄν τις καὶ περὶ τῆς ἀνέσεως τῆς λύπης, πῶς γίνεται, πότερον δόξης τινὸς μετακινουμένης, ἢ πασῶν διαμενουσῶν, καὶ διὰ τί τοῦτ' ἔσται . . . δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν ὅτι κακὸν αὐτό, ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης δ' ἀνίεσθαι ἡ συστολὴ καί, ὡς οἶμαι, ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή. κ. τ. λ.* p. 184. *ὅτι μὲν οὖν ἐν τῷ χρόνῳ παύεται τὰ πάθη, καίτοι τῆς δόξης διαμενούσης, αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὁμολργεῖ· διὰ τίνα μέντοι τὴν αἰτίαν τοῦτο γίνεται, δυσλόγιστον εἶναί φησιν. κ. τ. λ.*

88) ib. p. 284, 10. S. d. eignen W. des Posidon V, 6, 291, 29 vgl. VII, 1. 309, 39 VIII, 1. 319, 20.

führte[89]), indem er auch hier auf die von Chrysippus angeführten, nur nicht richtig verstandenen Thatsachen sich berief[90]) und hervorhob, wie die vernünftigen Erkenntnisse der Kunst und Wissenschaft dem Wechsel der Zeit nicht unterworfen seien, wohl aber die Affekte, wenn auch die Annahmen über das als Uebel Aufgefaßte blieben[91]).

Wir müssen dem Galenus Dank wissen, daß er durch fernere Auszüge aus dem Werke des Posidonius uns Gelegenheit gegeben hat dessen Bestreitungsweise der chrysippischen Lehre von den Affekten näher kennen zu lernen. Die Stoiker und namentlich Chrysippus, hatten die Affekte sehr ausführlich mit verschiedenen körperlichen Krankheitszuständen verglichen, die Seelen der Schlechten, den Affekten unterworfenen, mit Körpern die dem Fieber oder anderen Krankheiten ausgesetzt seien; Posidonius dagegen behauptet, die den Affekten ausgesetzte Seele sei an und für sich noch gesund (den Grund zu den Affekten trage sie blos in sich kraft der ihr eignen sinnlichen Triebe), die Krankheit sei erst Folge der Uebermacht dieser Triebe (*εὐεμπτωσία*)[92]). Er hob daher gegen die Stoa hervor, daß der Grund der Affekte und ihr Ausbruch schon bei den Thieren sich finde[93]). Chrysippus mußte das Böse, also auch die Gewalt der Affekte, auf äußere Ursachen, wie Gewalt der äußeren Gegenstände und falsche Erziehung zurückführen; Posidonius beruft sich dagegen darauf, daß auch die beste Erziehung dem Uebel nicht entgegen zu wirken vermöge, und daß die äußeren Gegenstände eben so gut zu den entgegengesetzten richtigen Vorstellun-

89) ib. 284, 10 sqq. vgl. V, 6. 292, 55.

90) ib. 284, 22 sqq. vgl. J. Bake, Posidonii reliq. p. 200 sqq.

91) ib. 284, 55 sqq.

92) ib. V, 2 285, 50. 286, 3 vgl. Bake p. 216 sq. Galens Einwendungen scheinen auf nicht richtigem Verständniß der W. des Posidonius zu beruhen.

93) ib. IV, 7. 284, 42 *δυνάμεις τινὰς ἐν ταῖς ἡμετέραις εἶναι ψυχαῖς ἐφιεμένας φύσει, τὴν μὲν ἡδονῆς τὴν δὲ κράτους καὶ νίκης, ἃς ἐναργῶς ὁρᾶσθαι φησι κἂν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὁ Ποσειδώνιος κ. τ. λ.* vgl. V, 1, 285, 40. c. 6 p. 292, 38.

gen führen könnten[94]). Er schließt daher daß die Affekte zwar falsche Vorstellungen voraussetzten, jedoch sofort das Urtheil durch den leidentlichen, d. h. sinnlichen Zug beeinflußt werde und daß die Affekte daher zuweilen auf (falschem) Urtheile der Vernunft beruhten, häufiger auf der Bewegung jenes leidentlichen Vermögens[95]), und daß diese leidentlichen Bewegungen von den ihnen entsprechenden Mischungen des Körpers abhängig, daher auch aus physiognomischen Erscheinungen oder Zeichen erkennbar seien, ohne daß jedoch der Einfluß der Pflege und Erziehung des Kindes, ja des Verhaltens der schwangeren Mutter, in Abrede gestellt werden dürfe[96]). Danach unterschied er auch körperliche und seelische, d. h. in Krankheitszuständen und in falschen Vorstellungen gegründete Affekte, und wiederum körperliche die Seele beeinflussende, wie Lethargie, Melancholie, und seelische auf den Körper zurückwirkende, wie Zittern, Erblassen u. a.[97]). Ihre volle Bedeutung aber sollten, wie gesagt, Posidonius' Bestimmungen über die Affekte erst in der Lehre von den Tugenden und dem sittlichen Endzweck erhalten. Grund der Affekte, sagte er, d. h. des Zwiespalts (*ἀνομολογία*) und des unglücklichen Lebens (*τοῦ κακοδαίμονος βίου*) sei, nicht Folge zu leisten seinem eigenen eingeborenen Dämon, der gleicher Art mit der die ganze Natur durchwaltenden Vernunft sei, und dem Niederem, Thierischen

94) ib. V, 5. 290, 32 *ἐπειδὰν γὰρ λέγῃ (ὁ Χρύσ.) τὰς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐγγίνεσθαι τοῖς φαύλοις διαστροφὰς διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν, ἐρωτητέον κ. τ. λ.* vgl. ib. 290, 16 b. Bake p. 218 sq. Diog. VII, 89 *διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον (φησὶ Κλεάνθης) ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων.*

95) Gal. V, 5. 290, 38 *καὶ δεικνύναι πειρᾶται (ὁ Ποσειδώνιος) πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς, προηγεῖσθαι δ' αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας, ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ· γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζώῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δ' ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ.*

96) Gal. l. l. 291, 5 b. Bake p. 220 sq.

97) Plut. utrum animae an corporis sit libido et aegritudo c. 6. b. Bake p. 222 Vgl. ob. S. 230, 15.

(ζῳώδει) nachgebend, getrieben zu werden. Die welche darüber wegsehn, veredeln nicht den Grund der Affekte in sich und erkennen nicht, daß das Erste in der Glückseligkeit und inneren Uebereinstimmung (ὁμολογία) darin bestehe, zu Nichts von dem Vernunftlosen und Ungöttlichen der Seele bestimmt zu werden. Diejenigen, welche das übersehn, fährt er fort, veranlassen, indem sie zur Uebereinstimmung des Lebens (mit der Natur) Alles zu thun verordnen, was den ersten Anforderungen der Natur (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) entspreche, daß als Zielpunkt auch die Lust, die Unbeschwertheit oder dgl. gesetzt werden könne. Sie verwechseln das was nothwendig dem Endzwecke folgt mit diesem selber. Den dem Satze, der Erfahrung der Natur entsprechend zu leben, entgegengesetzten sophistischen Schwierigkeiten begegnet man, wenn man den (oben angegebenen) Unterschied zwischen Endzweck und bloßen Mitteln zum Zwecke geltend macht[98]). Wenn also Posidonius auf der einen Seite darauf drang den Menschen nicht zu einem bloßen Vernunftwesen hinaufschrauben zu wollen, mit gänzlicher Verläugnung des Sinnenwesens in ihm, so fand er von der andren Seite daß der Unterschied zwischen dem wahren sittlichen Endzweck und dem was nur als Mittel zur Erreichung desselben dienen sollte, von der ältern Stoa nicht hinreichend ins Licht gesetzt worden sei[99]). Wie weit er hier im Rechte war, möchte bei dem Mangel einer systematisch durchgeführten stoischen Ethik schwerlich sich entscheiden lassen; in der Unterscheidung des wahrhaft Sittlichen von dem blos Angemessenen, und in der Verwerfung der Annahme, der Lusttrieb sei ein ursprünglicher des menschlichen, ja überhaupt des animalischen Lebens, hätte sie wohl Mittel finden können, der Forderung des Posidonius gerecht zu werden. Zu bemerken ist die Form in

98) Gal. V, 6. 291, 33 b. Bake vgl. ib. l. 58 ὁ μὲν γὰρ κατὰ πάθος οὐχ ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει, ὁ δὲ μὴ κατὰ πάθος ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει· ἕπεται γὰρ ὁ μὲν τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐμπλήκτῳ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῷ λογικῷ τε καὶ τῷ θείῳ· b. Bake p. 124 sq.

99) ib. 291, 44. b. Bake 224 sq. vgl. ob. S. 289.

welcher er den Grundsatz der Uebereinstimmung mit der Natur ausspricht; er geht nicht auf ein mystisches Innewerden der Naturzwecke zurück, sondern fordert nur ein dem erfahrungsmäßigen Laufe der Natur entsprechendes Leben [100]).

Die Kenntniß der wahren Ursachen der Affekte setzt uns auch in Stand, fuhr er fort, die richtigen und je den besonderen Individualitäten angemessenen Mittel ihrer Bildung (*ἄσκησις*) durch die verschiedenen Tonweisen und Uebungen (*ἐπιτηδεύματα*), nach der Anweisung Plato's, anzuwenden [101]). Denn die falschen Vorstellungen für sich genommen, haben die Affekte noch nicht zur Folge, wenn nicht eine der sinnlichen ähnliche Veranschaulichung hinzukommt. [102]). Ebenso erklärt sich aus der Zurückführung der Affekte auf die sinnliche oder leidentliche Natur der Seele, die dem Chrysippus unerklärliche Erscheinung, wie die Affekte im Laufe der Zeit ruhiger und schwächer werden (auch bei unveränderten Vorstellungen). Jenes Seelenwesen hat theils die Begierden, worauf es gerichtet war, gebüßt, theils ermüdet es durch die dauernden Bewegungen, so daß bei ermässigter Bewegung derselben die vernünftige Ueberlegung einzugreifen vermag; ähnlich wie bei der Dressur der Pferde und anderer Thiere der Führer ihrer Herr wird, nachdem ihre Triebe sich ausgetobt haben [103]).

Wie aber kam schon die ältere Stoa dazu in der Erklärung der Seelenthätigkeiten des Menschen die Einwirkung sinnlicher Triebe möglichst zurückzudrängen, und wie Chrysippus dazu, sie gänzlich zu beseitigen und die Affekte ausschließlich auf Vernunfturtheile zurückzuführen, die nur durch Einwirkung äusserer Gegenstände, und durch irgend welche innere Triebe von ihrer richtigen Natur abge-

---

100) ib. 1 l. *κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ ὅλην τὴν φύσιν συμβαινόντων ζῆν, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν, ἡνίκα μὲν τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνει εἰς τὸ τῶν διαφόρων τυγχάνειν.*

101) ib. 292, 4 v. Bake 426 sq.

102) ib. 292, 18 *πῶς γὰρ ἂν τις λόγῳ κινήσειε τὸ ἄλογον, ἐὰν μή τινα ἀναζωγράφησιν προσβάληται αἰσθητῇ παραπλησίαν.* v. Bake p. 227.

103) ib. 292, 23 v. Bake p. 228 sq. vgl. Anm. 107.

lenkt würden? In den Principien ihrer Physik ist der Grund dafür nicht nachweislich. Die Voraussetzung durchgängiger Einheit von Stoff und Geist und der alle Stufen des Daseins verbindenden Harmonie hätte vielmehr zu der Annahme führen sollen, der Mensch, wenngleich einer der höchsten Stufen des weltlichen Daseins angehörig, und gewissermaßen Repräsentant der Vernunft innerhalb derselben, müsse doch auch in seinem Seelenwesen an der stofflichen Seite der Welt Theil haben. Und erkennt die Stoa nicht auch das an, sofern sie all sein Wissen auf Erfahrung zurückführt? Hier meine ich, zeigt sich der Mangel an Durchdringung der physischen und ethischen Seite des stoischen Lehrgebäudes. Man wollte das menschliche Seelenwesen aller sinnlichen Beimischung entkleiden, damit es der hohen Aufgabe gewachsen sei, welche die stoische Ethik ihm stellte; es sollte um zum reinen Vernunftwesen sich hinaufzuläutern, nur mit äusseren nicht zugleich mit inneren Sollicitationen zu kämpfen haben. Und doch, in welcher Abhängigkeit fand sich der stoische Mensch von der Sinnlichkeit; durch sie allein, d. h. vermittelst der Wahrnehmung und Erfahrung, sollte er zur Erkenntniß gelangen können, die Vernunft ohne alle ihrer Selbstthätigkeit angehörige Begriffe, nur den von der Sinnlichkeit erhaltenen Stoff zu formiren und der auf ihn eindringenden Gewalt der Sinnenwelt zu widerstehen im Stande sein. Oder meinte man, diese Gewalt müsse eben dadurch ermässigt werden, daß die Verführungen der inneren Sinnlichkeit beseitigt seien, so blieb zu erklären, wie man nichts desto weniger zu falschen Vorstellungen und damit zu Affekten und Sünde komme. Man mußte Irrthum, Affekt und Sünde auf eine und dieselbe Quelle, Schwäche der individuellen Vernunft, zurückführen; und doch sah sich auch Chrysippus genöthigt einen Unterschied zwischen Nichtwissen oder Irrthum und Sünde gelten zu lassen. So dürfen wir denn wohl sagen, daß durch die Steigerung des Menschen zum blossen Vernunftwesen die beabsichtigte Lösung ethischer Probleme nicht gelungen war. Noch weniger konnte die Durchführung ihrer metaphysischen Grundvoraussetzung dadurch gewinnen. Zwar war diese nicht als Identitätslehre gefaßt, in der Einheit des obersten Princips vielmehr die Zweiseitigkeit desselben

von vorn herein bestimmt genug hervorgehoben worden (s. ob. S. 105 ff.); ganz zulässig daher auch die Annahme einer Stufe in der Welt der Dinge, worin die Vernunft selbstbewußt hervortrete, während sie in der untergeordneten nur als unerkanntes blindes Gesetz herrsche. Man hätte allenfalls sagen können, die göttliche Vernunft habe das Bedürfniß auch in der Welt des Werdens und der Veränderungen sich selbst zu erkennen, und diesem Bedürfniß entspreche der Mensch. Aber warum dann ihn einerseits von der inneren Sinnlichkeit ablösen, andrerseits all seine Erkenntniß und damit seine Veredelung, lediglich auf die äußere Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Erfahrung, zurückführen? Freilich haben wir gesehen, wie die ältere Stoa, indem sie von dem Weisen forderte, daß seine sittlichen Selbstbestimmungen aus dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit derselben mit der Weltordnung und ihren Zwecken hervorgehn sollten, jene Schranken zu durchbrechen und dem Menschen ein alle Grenzen der Erfahrung übersteigendes mystisches Innewerden zuzugestehn sich veranlaßt sah. Posidonius und die spätere Stoa scheinen sich aber gescheut zu haben durch die Annahme eines solchen transscendenten Wissens mit der Grundlage ihrer Wissenschaftslehre in Widerspruch zu gerathen.

Auf die eigentliche Physik der Stoiker komme ich hier nicht wieder zurück; man sieht wie sie aus Mangel des Vermögens selbstständiger Entwickelung derselben, immer von neuem auf die heraklitische Lehre vom ewigen Werden zurückgingen [104]), mit möglichster Abwehr der immerhin im Vergleich mit Heraklit doch fortgeschrittenen Theorien des Plato und Aristoteles. Aus den Büchern des Posidonius, von dem wir vorauszusetzen berechtigt sind, daß er nach dem Vorbilde des Aristoteles ernstlich bemüht gewesen sei durch mannichfaltiges Erfahrungswissen die Sphäre der Naturwissenschaften zu bereichern, sind uns zu dürftige und unzusammenhängende Bruchstücke aufbehalten worden als daß wir die Tragweite seiner Abweichung von der älteren Stoa und seiner Annäherung an Plato und Aristoteles mit Bestimmtheit anzugeben vermöchten;

104) Vgl. Bake, Posidonii Reliqq. p. 26 sq. 6.

namentlich erfahren wir von der Grundlegung sehr wenig und auch das Wenige nur durch unlautere und schwer verständliche Berichte. So scheint er besonders bestrebt gewesen zu sein das Verhältniß der Wesenheit zu den Qualitäten und ihren Veränderungen näher zu bestimmen. Von den vier Uebergängen von Sein zu Sein: (Wechsel (*ἀλλοίωσις*), Theilung (*διαίρεσις*), Vermischung (*σύγχυσις*) und gänzliche Auflösung (*ἐξ ὅλων διάλυσις*)), — sollte nur die erste die Wesenheit treffen, die drei andern lediglich die an der Wesenheit werdenden Qualitäten. Den im Bereich der Wesenheit stattfindenden Wechsel vergleicht er mit den im Gebiete der Zahlen und Maße vorkommenden[105]), wo, unbeschadet ihrer Sichselbergleichheit, eine Zahl, ein Maß, an die Stelle andrer trete. So unterschied er denn auch eine doppelte Art der Qualitäten, die der Substanz anhaften; die eine soll zu ihrem Substrat gehören, die andre Qualität als solche sein und der Zunahme und Abnahme fähig, jedoch die eigenthümliche Qualität von der Entstehung bis zum Untergang bleiben, überhaupt dieselbe Qualität von der Wesenheit nicht verschieden, sondern nur nicht mit ihr dasselbe sein, da sie nicht dem Raume nach von derselben gesondert sei. Mnesarchus hatte dieses nicht Zusammenfallen der Qualität mit der Substanz[106]) durch ein Beispiel veranschaulicht und hinzu-

105) Stob. Ecl. I, 20. 120 Mein. *τῶν δὲ εἰς ὄντα γιγνομένων μεταβολῶν . . . τὴν κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίγνεσθαι, τὰς δὲ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους, τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γιγνομένους, μόνον ἀλλοιοῦσθαι, καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων συμβαίνει.*

106) Ib. l. 18 *ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν . . . καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι. διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μεχρὶ τῆς ἀναιρέσεως . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν δύο μὲν εἶναι φησὶ τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δέ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ· τὸ γὰρ . . . τὴν αὔξησιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι· μὴ εἶναί τε ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἐστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ' ἕτερον ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτόν, διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον . . . τὸ δὲ μὴ εἶναι ταὐτὸ τό τε κατα τὸ ἰδίως ποιὸν καὶ τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν, δῆλον εἶναί φησιν ὁ Μνήσαρχος κτλ.*

gefügt, es sei nicht glaublich, daß wir, d. h. die verschiedenen Einzelwesen, den Substanzen nach dieselben seien, da der Begriff des Sokrates vor seiner Geburt vorhanden gewesen sei und nach seinem Tode bleibe [107]). Schließt sich auch hierin Mnesarchus dem Posidonius an, so mußte letzterer, jene Sonderung von Qualität und Wesenheit wohl weiter verfolgt haben; ob oder wie weit im Rückgang auf Aristoteles, vermögen wir nicht zu bestimmen. Jene untrennbar mit der Wesenheit verwachsene Qualität hätte ihm ganz wohl τὸ τί ἦν εἶναι des Aristoteles sein können, auch wenn er altstoisch sagte, die verwirklichte Wesenheit unterscheide sich von dem qualitäts- und gestaltlosen Stoffe nur dem Gedanken nach (τῇ ἐπινοίᾳ.) [108]) Darin aber soll er der alten Stoa treu geblieben sein, daß er alle wirkende Ursache an den Stoff gebunden, das Gewirkte, d. h. weder Seiende noch Körperliche, als Akcidens und als Aussage bezeichnet habe [109]). Auch die Zurückführung der Elemente auf je eine besondere Qualität scheint er angenommen und daß die Kälte ursprünglich der Luft eigenthümlich sei, an der feuchten Sumpfluft nachzuweisen versucht zu haben [110]). Das letztere mag einer seiner speciellen physischen Schriften entnommen sein.

Wir erhalten in unbestimmter Fassung die Angabe, die Stoiker überhaupt hätten die Lehre von der Welt abgesondert nach der physischen und nach der mathematischen Seite abgehandelt, und diese Sonderung auf die Erklärung zugleich der physiologischen und meteorologischen Erscheinungen ausgedehnt (ob. S. 102 f.) Etwas nähere Bezeichnung des Unterschiedes wird aus Geminus' Auszug aus Posidonius' Erklärung der meteorologischen Erscheinungen mit der

---

107) ib. p. 121, 9 *πολλάκις γὰρ συμβαίνει τὴν μὲν οὐσίαν ὑπάρχειν πρὸ τῆς γενέσεως, εἰ τύχοι τῆς Σωκράτους . . καὶ μετὰ τὴν Σωκράτους ἀναίρεσιν ὑπομένειν μὲν τὴν οὐσίαν, αὐτὸν δὲ μηκέτι εἶναι.*

108) ib. I, 11. 80, 82.

109) ib. I, 13. 91. *Ποσειδώνιος . . . αἴτιον δ' ἐστί τινος, δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως, καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα.*

110) Plut. de pr. frigido b. Bake p. 43.

ausdrücklichen Bemerkung angeführt, letzterer habe die Veranlassung dazu dem Aristoteles entnommen [111]); also, darf man wohl voraussetzen, nicht früheren Stoikern; so daß er diese Sonderung zuerst in die stoische Physik eingeführt haben möchte. Die physische Theorie sollte die Wesenheit des Himmels und der Gestirne, ihr Vermögen (*δύναμις*) und Beschaffenheit, ihr Entstehn und Vergehn in Erwägung ziehn, auch in Folge davon die Größe, Gestalt und Ordnung nachweisen; die Astronomie die Ordnung der himmlischen Körper (im Einzelnen?) erklären, indem sie nachweise daß der Himmel in Wirklichkeit (*ὄντως*) die Welt sei, von den Gestalten, der Größe und den Entfernungen der Erde, Sonne und des Mondes handeln, von den Verdunkelungen und Konjunktionen (*περὶ ἐλλείψεων καὶ συνάψεων*), von der Beschaffenheit und von den Größenbestimmungen (*ποσότης*) ihrer Bewegungen, sich darauf beschränkend was sie durch Arithmetik und Geometrie feststellen (*συμβιβάζειν*) könne; so daß der Physiker und Astronom oft denselben Gegenstand (*κεφάλαιον*) zu behandeln habe, wie die Größe der Sonne, die runde Gestalt der Erde, jedoch nicht auf denselben Wegen (*κατὰ τὰς αὐτὰς ὁδούς*) (mit denselben Mitteln). Der eine soll aus der Wesenheit, oder dem Vermögen, oder dem Grunde (des Optimismus), daß so in dieser Weise gefaßt, sichs besser verhalte, oder aus dem Werden und dem Wechsel, für Jegliches den Beweis führen; der andre aus Dem was aus den Gestalten oder Größen sich ergiebt (*ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων*), oder aus der Größenbestimmung (*ποσότης*) der Bewegung und der damit in Einklang stehenden Zeit (*καὶ τοῦ ἐφαρμόττοντος αὐτῇ χρόνου*). So wird der Physiker oft die Ursachen erblicken, indem er auf das wirksame Vermögen (*ποιητικὴ δύναμις*) sein Augenmerk rich-

111) Simplic. in Arist. Physica f. 64 vgl. m. Scholia 348, b. 6 und Bake p. 60. *ὁ δὲ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως λέξιν τινα παρατίθησιν ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν ἐξηγήσεως, τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ἀριστοτέλους λαβοῦσαν.* Am Schluß der St. dagegen *Ποσειδώνιος . . . ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους τὰς ἀφορμὰς λαβών.* Was oben also nur als Grund angegeben wird die Stelle (in dem Kommentar) mitzutheilen, wird hier als Ausgangspunkt jener Unterscheidung des Posidonius bezeichnet.

tet; der Astronom, wenn er aus den äußeren Ereignissen (ἔξωθεν συμβεβηκότα) den Beweis führt, nicht im Stande die Wesenheit zu erschauen; wie wenn er feststellt daß die Erde und die Gestirne sphärisch sind. Zuweilen begehrt er auch gar nicht die Ursache zu fassen, wie wenn er von der Verfinsterung (ἐκλείψεως) handelt. Anderweitig findet er auch hypothetisch gewisse Weisen, durch deren Stattfinden die Erscheinungen aufrecht gehalten würden; wie warum Sonne, Mond, und Planeten in ungleicher Weise (ἀνωμαλίᾳ) sich bewegen. Denn wenn man excentrische Bahnen derselben voraussetzt, oder daß die Gestirne durch Epicykeln sich drehen, mit Aufrechthaltung der erscheinenden Ungleichheit, so muß man durchgehn, in wie viel verschiedenen Weisen diese Erscheinungen zu Stande kommen können, um auf die Ursächlichkeit der statthaften Weise die Theorie von den Wandelsternen zurückzuführen. Deshalb behauptete denn Jemand, wie der Pontiker Heraklides sagt, es lasse auch, wenn die Erde gewisser Maßen sich bewege und die Sonne in gewisser Weise beharre, die rücksichtlich der Sonne erscheinende Ungleichheit sich retten. Ueberhaupt aber ist es nicht Sache des Astronomen zu erkennen was seiner Natur nach das Ruhende, was das Bewegliche sei, sondern Hypothesen einführend, da das Eine (thatsächlich) beharrt, Andres sich bewegt, erwägt er, welchen Voraussetzungen die Erscheinungen am Himmel entsprechen möchten. Von dem Physiker hat er die Principien zu entnehmen, daß überhaupt (ἁπλῶς) es gleichbleibende (ὁμαλαί) und geordnete Bewegungen der Gestirne gebe, woraus er zeigen wird, daß der Umlauf (χορεία) aller kreisförmig sei, indem die einen einander parallel, die andren in schrägen Kreisen sich umdrehten. — Man sieht, wie die Sonderung physischer und mathematischer Naturbetrachtung auch auf die eigentliche Meteorologie angewendet werden konnte, und es ist fraglich ob diese Sonderung schon von der vorangegangenen Stoa benutzt oder erst durch Posidonius eingeführt war. Daß dieser, gleichwie Archimedes, auf einer Himmelssphäre die Umwälzungen *(conversiones)* der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne dargestellt habe, erfahren wir, nichts aber über die nähere Einrichtung derselben und ihr Verhältniß zu der des

Archimedes[112]). Was sonst noch von astronomischen Annahmen angeführt wird, zeugt von keiner sonderlichen Abweichung von den stoischen allgemeinen Lehren, wohl aber von einer Fortbildung der astronomischen Bestimmungen. Auch ihm waren die Sterne göttliche, aus Aether bestehende beseelte Körper[113]). In Beziehung auf letzteres berief er sich gegen die Epikureer darauf daß nicht der Körper die Seele, sondern diese den Körper zusammenhalte[114]). Für die Ueberzeugung aber daß die Sonne größer als die Erde sei, führte er den kegelförmigen Erdschatten an[115]). Was ferner dürftig genug von seinen Versuchen angeführt wird, das Größenverhältniß der Sonne zur Erde, die Entfernung jener von dieser zu bestimmen, von seinen Annahmen über die Beleuchtung des Mondes und über Mondfinsternisse, von seiner Widerlegung der weitverbreiteten Annahme, die Sonne tauche mit Zischen in das westliche Meer, jenseits Gades[116]), und ferner von seinen Erklärungen des Regenbogens, der Parelien, der Milchstraße, der Kometen, gleichwie von andren eigentlichen meteorolog. Erscheinungen[117]), berichtet wird, zeigt durchgängig den sorgfältigen, mathematischen Beobachter, nicht selten auch Rückgang auf Aristoteles. Bedeutender noch scheinen seine Leistungen für physische und historische Geographie gewesen zu sein. Ob sein großes historisches Werk (das neun und vierzigste Buch wird angeführt) eine fortgehende chronologisch geordnete Geschichte, oder Geschichtliches dem Erdkundlichen nur eingestreut enthalten habe, läßt sich aus den Anführungen nicht mit Sicherheit entscheiden; doch erscheint mir letzteres als das Wahrscheinlichere[118]). Die ihm beigelegte Bezeichnung eines um-

112) Cic. de N. D. II, 34 sq. Worauf die Annahme Wyttenbachs (b. Bake p. 64) sich gründe, Archimedes habe die Bewegung des ganzen Himmels um die Erde dargestellt, begreife ich nicht.

113) s. d. Belegstellen b. Bake p. 64 f.

114) Achill. Tat. b. Bake p. 65.

115) Diog. L. VII, 144 b. Bake p. 65.

116) s. Bake p. 67 ff.

117) Id. p. 76 sqq.

118) vgl. Bake p. 133 sqq. 248 sqq.

fassend gelehrten Mannes (πολυμαθέστατος, nach Strabo) finden wir durchgängig bestätigt; in wie weit er das ihm gleichfalls zugeeignete Lob der Beredsamkeit verdiene, kann aus den abgerissenen Bruchstücken sich nicht ergeben. Daß er von Dichterstellen ohngleich geeigneteren Gebrauch als Chrysippus gemacht habe, ersehen wir aus den Anführungen aus seinen gegen diesen gerichteten Streitschriften, und von belebter Darstellung finden sich wenigstens einzelne Beispiele, wie z. B. in seiner Bezeichnung des Fabius Maximus als des Schildes Roms, des Marcellus als des Schwertes der Stadt [119]).

Wiewohl wir schwerlich sonderlich lüstern sein können den ganzen Wust stoischer Schriften von Zeno bis auf Posidonius zu besitzen, immerhin ist zu bedauern, daß wir den Faden stoischer Lehren, der sich von jenem zu diesem zog, nicht einigermaßen verfolgen können. Zeno aus Tarsus oder Sidon, der Nachfolger des Chrysippus, bedeutender als Lehrer denn als Schriftsteller, soll das Dogma von der Weltverbrennung für zweifelhaft gehalten haben [120]); Diogenes aus Seleukia, einer der philosophischen Vertreter, welche Athen nach Rom sendete, hatte sich, wie wir gesehen, an der Frage nach dem Wesen der Affekte betheiligt (40. 41. 54.)

Auf die Reihen der neuen Stoiker und der ihnen verwandten Kyniker (ob. S. 254 ff.) gedenke ich nicht ausführlich zurückzukommen. Die Stoa durch dem Plato und Aristoteles entlehnte Pfropfreiser zu neuer Entwickelung zu beleben, scheint dem Posidonius denn doch nicht gelungen zu sein, und freilich hätte es dazu eines ganz neuen Umbaues bedurft. Wir wollen es daher jenen Spätern nicht verargen, daß sie an Dem, was der ohngleich bedeutendere Mann nicht vermochte, sich nicht von neuem versuchten. Sie begnügten sich an dem edelsten Theile des Systems, an der Ethik, sich und ihre trostlose Zeit zu erbauen und zu stärken. In ihr fanden sie ein Nerven stärkendes Mittel, wie die peripatetische Sittenlehre es nicht darbieten konnte, und die platonische war so ver-

---

119) Plutarch. b. Bake p. 171.

120) Numenius b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18.

wachsen mit der Ideenlehre, für welche ihnen und ihrer Zeit aller Sinn fehlte, daß sie zu ihr noch weniger greifen konnten. Auch that zunächst Gegensatz gegen die epikurische weitverbreitete und der Zeitrichtung so zusagende Lustlehre Noth. Doch wollte man von der alten Stoa sich nicht loslösen; Sätze ihrer Logik und Physik werden, wo sich Gelegenheit dazu bietet, angeführt; in das Gefüge der Neubildung greift fast nur ein was in unmittelbarer Beziehung zum sittlichen Bewußtsein steht. Und dieses soll entwickelt werden um das Leben neu zu beseelen. Daß nur das Gute und die Tugend unbedingten Werth habe, auf ihnen allein die Glückseligkeit beruhe; daß eben darum Glückseligkeit und Tugend von keinerlei äusseren Erfolgen beeinflußt sein dürfe und nur an der zu Grunde liegenden Gesinnung, nicht an irgend welchem Erfolg gemessen werden könne, — hielt man mit alt stoischer-Strenge fest, ließ aber die Voraussetzung fallen, das Bewußtsein an die sittlichen Anforderungen setze Einsicht ihrer Uebereinstimmung mit der Weltökonomie voraus, oder erwähnte dieses überfliegenden Princips gewissermaßen nur aus Pietät: man will vielmehr zur Anerkennung der Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen durch Neubelebung des unmittelbaren Bewußtseins führen, gewissermaßen durch sokratische Epagogie darauf hinleiten. Daher tritt denn an die Stelle systematischer Gliederung ein vorzugsweise paränetischer Vortrag. Zur Würdigung der Bestrebungen dieser Männer darf eben darum der streng wissenschaftliche Maßstab nicht angelegt werden, vielmehr muß untersucht werden was sie zur Versittlichung der Gesinnung in sich selber und in ihren Zeitgenossen wirken konnten. Und bei solcher Prüfung würde ihr Verdienst immer noch hoch genug anzuschlagen sein.

Je weniger sie eine systematisch durchgeführte Theorie beabsichtigten, um so mehr mußten in der Durchführung des ihnen gemeinsamen Strebens das sittliche Leben neu zu beseelen, die verschiedenen Verhältnissen und Geistesrichtungen der demselben Zwecke nachstrebenden sich geltend machen. Der vielfach gebildete, rhetorische und ins Hofleben gezogene Annaeus Seneka, der vom Bewußtsein der menschlichen Würde begeisterte Freigelassene Epiktetus

und der gewissenhafte und menschenfreundliche Kaiser M. Aurelius Antoninus (um nur von denen hier zu reden, die wir aus ausführlichen schriftlichen Denkmälern näher kennen lernen), mußten von ihren verschiedenen Standpunkten aus ihre Aufgabe fassen und zu lösen suchen.

Seneca macht unter ihnen am meisten Anspruch auf wissenschaftliche Darstellung; und doch gilt auch von ihm das früher Bemerkte. Er ruft wissenschaftliche Kritik hervor, ohne ihr genügen zu können, und wird darum leicht unterschätzt. Ich gestehe gern, daß man ohne Ermüdung seine langathmigen Abhandlungen nicht durcharbeiten kann; und doch wird man begreifen, wie Viele, Jahrhunderte lang, aus ihnen Trost und Erbauung schöpften, ja sie den Büchern christlicher Offenbarung nahe rückten. Seine Schriften sind von sehr verschiedenem Gehalte und es mag wohl verstattet sein, sie kurz zu kennzeichnen. Die chronologische Abfolge derselben steht noch keineswegs fest; doch hat man neuerlich zwölf derselben, nach Vorgang der mailänder Handschrift, unter dem Titel *Dialogorum libri XII*, mit Ausschluß nicht blos der Briefe und der *Naturales Quaestiones*, sondern auch der sieben Bücher *de Beneficiis* und der an Nero gerichteten zwei Bücher *de Clementia*, zusammengefaßt. Daß die Bücher *de Beneficiis* später als jene zwölf sogenannten Dialogen und gar als die *de Ira* verfaßt sein sollten, scheint mir sehr zweifelhaft; nur das steht fest daß sie nach dem Tode des Kaisers Kajus Kaligula geschrieben oder veröffentlicht sein mußten. Mit ihnen mache ich nach dem Beispiele der älteren Herausgeber den Anfang, und von ihnen vorzüglich gilt die Klage über die Ermüdung, der man bei der Beschäftigung mit den Abhandlungen des Seneka zu begegnen hat. Chrysippus hatte den Gegenstand vor ihm behandelt und sehr möglich, daß wenn dessen Buch oder Bücher erhalten wären, sie unsrer Abhandlung zur Folie dienen würden; denn wie hoch auch Seneka dessen in die innerste Wahrheit eindringenden Scharfsinn *(subtile acumen)* stellt, doch muß er gestehen daß der Vorgänger sein ganzes Buch mit mythologischen Thorheiten *(ineptiis)* über die Grazien u. dgl. ausgefüllt und nur Weniges über die richtige Art Wohlthaten zu empfangen und zu

erwiedern gesagt habe [121]). Seneka geht über solche Ausschreitungen rasch weg; er will lehren, wie Wohlthaten erwiesen und wie verdankt werden sollen. Er verlangt mit Recht, daß die Wohlthat nicht gemessen werde an dem materiellen Werthe der Gaben, sondern an der Gesinnung, dem Wohlwollen des Gebers [122]), und bestimmt daher [123]) die Wohlthat als eine Freude bezweckende und zugleich im Geben empfindende wohlwollende Handlung, so daß auch der Arme und Niedere diese Tugend üben könne. Seneka geht dann zu der Frage über [124]), welche Art der Wohlthaten und wie sie erwiesen werden sollen. Da tritt denn freilich der sittliche Gehalt hinter Nützlichkeitsrücksichten sehr zurück. Eben so in dem was vom Verhalten dessen gesagt wird, der die Wohlthaten empfängt; man möchte beide Abschnitte zusammen als Klugheits- und Anstandslehre der Wohlthätigkeit bezeichnen. Auch erinnert Seneka ausdrücklich, daß er seine Erinnerungen nicht an die Weisen, sondern an die Unvollkommnen richte, die im Widerstreit ihrer Affekte, dem Sittlichen gern Folge leisten möchten [125]). Chrysippus und Hekaton [126]) scheinen in ähnlichen Betrachtungen sich ergangen zu haben, und sehr möglich, daß wenn ihre Bücher vorlägen, Seneka auch hier durch die Vergleichung gewinnen würde; in der That liest man des letzteren, durch manche wohl gewählte Beispiele belebte Lebensregeln ganz gern, zumal der sittliche Standpunkt von Zeit zu Zeit wiederum durchscheint [127]). In ähnlicher Weise verhält

---

121) De benefic. I, 3 vgl. c. 4. ed. Haase.

122) I, 5 non potest beneficium manu tangi, animo cernitur . . . beneficium . ! . ipsa tribuentis voluntas est. cet. c. 6 non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente. VI, 9 non est beneficium nisi quod a bona voluntate proficiscitur.

123) I, 6,

124) I, 11. II, 17.

125) II, 18.

126) II, 25. 21.

127) II, 28 extr. c. 31. Hoc ex paradoxis Stoicae sectae minime mirabile, ut mea fert opinio, aut incredibile est, eum qui liberaliter accepit beneficium reddidisse.

sichs mit dem Abschnitt über Dankbarkeit; auch hier wird das sittliche Moment festgehalten, welches verloren gehn würde, wenn Dankbarkeit nach gesetzlichen Bestimmungen erzwungen werden könnte [128]). Nach Hekaton werden Wohlthaten, Pflichten (officia) und Dienste (ministeria) unterschieden, mit der Beweisführung, daß auch der Sklave Wohlthaten erweisen könne [129]). Ebenso wird an mehr oder weniger passenden Beispielen gezeigt, daß auch Kinder ihre Aeltern durch Wohlthaten sich zu verpflichten im Stande sind, unbeschadet der kindlichen Ehrerbietung [130]). Noch entschiedener wird dann hervorgehoben, daß die Wohlthätigkeit, wie all und jede Tugend, um ihrer selber willen, unabhängig vom Geldwerth, unbedingten Werth habe, wie ja auch die Gottheit über Dankbare und Undankbare ihre Wohlthaten ausgieße, oder wolle man dieses auf die Natur zurückführen, so bedenkt man nicht, daß die Natur nichts Andres sei als Gott und die göttliche der Welt und allen ihren Theilen einwohnende (inserta) Vernunft; daß Natur weder ohne Gott sei, noch Gott ohne Natur, vielmehr beides ein und dasselbe [131]). Doch soll Nichts ohne Grund geschehen, dem Begleiter alles Guten, daher auch beim Wohlthun Auswahl stattfinden, nur diese nicht durch die Rücksicht auf Erstattung bedingt werden; auf den guten Willen des Empfängers der Wohlthat, nicht auf die Gegengabe kommt es an, wie entsprechend Dem, was über den Willen des Gebers gesagt war, weitläufig genug, ohne sonderlich neue Ergebnisse, mit eingestreuten Beispielen durchgeführt wird [132]). Es folgen dann noch drei Bücher, in denen der Verf. an der Lösung von Fragen sich

128) III, 7 deinde, cum res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta, si necessaria est sqq.

129) III, 20 Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars melior ejus excepta est. vgl. c. 28.

130) III, 29—37. IV, 3 non est beneficium quod fortunam spectat. vgl. c. 16. 17. 19.

131) IV, 4. 8.

132) IV, 10. c. 21 gratus animus ipsa virtute propositi sui capitur. c. 29 non homini damus, sed humanitati. vgl. Epist. 78, 9 sq.

versucht, die theils überhaupt überflüssig sind, theils bei wissenschaftlicherer Durchführung der ersten vier Bücher, in ihnen schon ihre Erledigung gefunden haben würden. Seneca fühlt selber die Unwissenschaftlichkeit solcher dem Gegenstande angeknüpften, nicht aus ihm abgeleiteter Erörterungen.[133]) Doch auch hier folgt er dem Beispiel stoischer Vormänner[134]) und scheint dem Vorwurfe begegnen zu wollen, nicht streng genug den Satzungen der Schule sich anzuschließen. So wird gefragt, ob es philosophisch sei, im Wohlthun sich übertreffen zu lassen.[135]) Die Antwort, daß niemand in solchem Falle sein könne, der den wahren Willen der Dankbarkeit hege[136]), — folgt aus den vorangegangenen Erörterungen. Der von mehreren Stoikern gestellten Frage, ob man sich selber Wohlthaten zu erweisen vermöge, schließt sich eine andre bis auf Kleanthes zurückgehende an[137]), ob man einem bösen Menschen Wohlthaten erweisen könne. Seneca sieht die Eitelkeit solcher willkürlich gestellten und, setzen wir hinzu, aus dem Zusammenhange gerissenen Fragen sehr wohl ein und behandelt sie dennoch[138]), der stoischen Tradition treu, ohne jedoch zu durchgreifender, auf die Principien zurückgehender Lösung derselben zu gelangen. In Bezug auf die zuletzt hervorgehobene Frage tritt, wie auch anderweitig, seine Abkehr von der absoluten stoischen Entgegensetzung des Weisen und Thoren, Guten und Bösen, hervor. Von den übrigen durch den letzten Theil des fünften und durch die zwei übrigen

133) V, 1 non servio materiae, sed indulgeo; quae quo ducit, sequendum est, non quo inducit . . . peractis quae rem continebant, scrutari etiam ea quae sunt his connexa, verum non cohaerentia.

134) V, 7. 12. 15.

135) V, 1 ingentis animi est tam diu ferre ingratum donec feceris gratum.

136) V, 4 si quod rebus non potest, animo aequat . . . Nemo itaque beneficiis vincitur, quia tam gratus est quisque quam voluit.

137) V, 7 VI, 12 ff. Cleanthes c. 14. VI, 12.

138) V, 12 Quid enim boni est nodos operose solvere, quos ipse ut solveres fecisti. VI, 6. dagegen: nam etiam quod discere supervacuum est, prodest cognoscere.

Bücher sich hindurchziehenden Betrachtungen wird es genügen Einiges beispielsweise anzuführen, wie, ob alle Menschen undankbar seien[139]), ob eine Wohlthat verlierbar sei[140]), ob wir Dem Dank schuldig seien, der uns gegen seinen Willen genutzt habe, oder auch um seinetwillen; ob man dem Weisen Wohlthaten erweisen könne, ob man dem Guten dankbar sein müsse, wenn er inzwischen schlecht geworden.[141]) Man sieht wie solche abgerissene Fragen zu lästigen Wiederholungen führen und den Blick von den leitenden Grundsätzen abziehen mußten. Diese stoische Kasuistik konnte ihren Zweck, zur richtigen Anwendung der allgemeinen ethischen Grundsätze anzuleiten, schon darum nicht erreichen, weil die Fälle der Anwendung nicht bestimmt genug determinirt wurden. Wie wenig wir auch im Uebrigen den Verlust der weitschichtigen, von Seneka mehr oder weniger berücksichtigten Literatur, wozu wahrscheinlich wiederum Chrysippus die weitläuftigsten Beiträge geliefert haben wird, — bedauern: — mehrere Punkte der Vergleichung mit den Büchern des Seneka, zu richtiger Würdigung derselben zu besitzen, möchte immerhin wünschenswerth sein. Ihm selber gehört ohne Zweifel der größere Theil der von ihm angeführten Beispiele, die, wenn auch keineswegs immer zweckmäßig gewählte, Ruhepunkte gewähren in der ermüdenden Durcharbeitung des nicht sonderlich fein gesponnenen dialektischen Gewebes.

Wenden wir uns zu den sogenannten Dialogen, so finden wir darin Aufsätze von sehr verschiednem Inhalte und Werthe aneinander gereihet.

Drei Bücher handeln vom Zorn als dem schlimmsten, wüthendsten und die Selbstbeherrschung lähmendsten der Affekte, wie durch lebhafte Schilderung der von ihm herbeigeführten Verunstaltung der Mienen und Geberden und seiner verderblichen Folgen veranschaulicht wird. Ohne der Hauptsache nach von der aristoteli-

139) V, 15 sq.
140) VI, 2 sqq.
141) VI, 7 sqq.

schen Begriffsbestimmung sich zu entfernen [142]), hebt Seneka stoisch hervor, daß der Zorn nur bei vernunftbegabten Wesen sich finde, im Unterschiede von der Wuth der Thiere. Wir übergehen die Erörterungen über den Unterschied von Zorn und Zornmuth *(iracundia)*, gleichwie die verschiedenen Ausdrücke für Bezeichnung der besonderen Arten und Aeußerungsweisen des Zorns. [143]) Es folgt eine vorzüglich gegen Aristoteles und Theophrast gerichtete Widerlegung der Annahme, der Zorn sei naturgemäß und der Thatkraft förderlich [144]); an die Stelle desselben sollen durchgängige Motive der Vernunft treten [145]); mit Zeno will Seneka nur eine leichte Erregung verstatten. [146]) Diesen allgemeinen Bestimmungen kommen in der ersten Hälfte des zweiten Buches weitere Erörterungen in der Form von Fragen hinzu. Es soll gezeigt werden daß wie überhaupt die Affekte, so auch der Zorn, im Unterschiede von unfreiwilligen Erregungen, den bloßen Vorbereitungen zu Affekten, eine Zustimmung des Geistes voraussetze und Ueberschreitung der Vernunftgebote sei. [147]) In nähere Erörterung der zwischen

142) de Ira I, 3 Aristotelis finitio non multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi. (ὄρεξις ἀντιλυπήσεως).

143) ib. I, 4.

144) ib. I, 5—21.

145) ib. I, 17 Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio . . . habet enim ira non solidum robur, sed vanum tumorem . . . affectus cito cadit, aequalis est ratio.

146) ib. I, 16 Fateor, sentiet (animus) levem quemdam tenuemque motum; nam, ut dicit Zeno cet.

147) ib. II, 2 nam si invitis nobis nascitur ira, nunquam rationi succumbet . . . sed omnia ista motus sunt animorum moveri volentium, nec adfectus, sed principia proludentia adfectibus. c. 3. nihil ex his, quae animum fortuito impellunt, adfectus vocari debet cet. . . . corporis pulsus . . . ira non moveri tantum debet, sed excurrere: est enim impetus; nunquam autem impetus sine adsensu mentis est . . . . illa est ira, quae rationem transilit, quae secum rapit. c. 4 est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio affectus et quaedam comminatio; alter cum voluntate non contumaci . . . tertius motus est jam inpotens cet.

Chrysippus und Posidonius verhandelten Streitpunkte geht Seneka nicht ein, nur gibt er letzterem ausdrücklich zu, daß sinnliche Erregungen den Affekten zu Grunde liegen müßten, so wie denn überhaupt die spätere Stoa schwerlich je auf den unhaltbaren Standpunkt des Chrysippus zurückgegangen ist. Sehr richtig wird dann die wilde Mordlust vom Zorn unterschieden [148]). Es soll die Tugend auch den Lasterhaften (*turpibus*) nicht zürnen, ohne jedoch der erforderlichen Strenge der Strafen zu entsagen; sie oder der Weise kann zwar das kontinuirlich sich fortsamende Böse nicht ausrotten, wohl aber den Sieg desselben verhindern [149]). Von neuem wird dann gezeigt daß der Zorn kein Förderungsmittel des Guten sei, er vielmehr gänzlich beseitigt, nicht blos abgeschwächt und höchstens zuweilen, um den Worten mehr Nachdruck zu geben, zur Schau getragen werden müsse (*aliquando simulanda*), wie auf der Rednerbühne und im Schauspiel [150]). Wie aber soll dem Zornmuth gewehrt und vorgebeugt werden, theils um dem Zorn nicht zu verfallen, theils um in ihm nicht zu sündigen [151])? Zuerst durch sorgfältige Beachtung der ursprünglichen Anlagen der Kinder, rücksichtlich des bei ihnen stattfindenden Verhältnisses des Flüssigen und Festen. Nur gelegentlich wird die stoische Annahme berührt, daß der Zorn seinen Sitz in der Brust habe, indem am Herzen das Blut aufwalle [152]). Nicht minder sollen die zum Zorn geneigt machenden zufälligen Ursachen beachtet und ihnen in der Erziehung entgegen gewirkt werden, wie zum Theil mit Anschluß an Plato in sehr verständiger Weise ausgeführt wird [153]) Auch wie dem so leicht zum Zorn reizenden Argwohn zu begegnen, wie

---

148) II, 5.

149) II, 6 sqq. c. 10 lento adjutorio opus est contra mala continua et foecunda, non ut desinant, sed ne vincant.

150) II, 11 sqq.

151) II, 17 sqq.

152) II, 19 volunt itaque quidam ex nostris iram in pectore moveri, effervescente circa cor sanguine.

153) II, 23—25.

weichliche Verzärtelung und damit Empfindlichkeit zu verhüten, wie bei erfahrenen Beleidigungen Alter, Absicht und Stand des Beleidigenden zu erwägen sei, — wird reiflich in Erwägung gezogen [154]); in Bezug auf letzteren Punkt wird der mehr lebenskluge als sittliche Rath gegeben, die Unbilde Mächtigerer nicht nur geduldig, sondern mit heiteren Mienen zu ertragen: Besser die eingestreute Ermahnung, zur milden Gesinnung durch gewissenhafte Selbstprüfung und zu der daraus sich ergebenden Ueberzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit, zu gelangen [156]). Andre weniger durchgeführte Betrachtungen dieses Buches übergehen wir [157]), welches wiederum mit einer abschreckenden Schilderung der Einwirkung des Zorns auf Mienen und Geberden, wie auf die Lebensfunktionen, schließt. Das dritte Buch soll lehren wie der Zorn zu bewältigen und zu heilen sei, und die Wichtigkeit der Untersuchung wird durch Schilderung seiner alle übrigen Affekte an Zügellosigkeit übertreffenden Gewalt, seiner alle Schichten der Einzelmenschen umfassenden und ganze Volkshaufen (als *tumor publicus*) ergreifenden Verbreitung eingeleitet, wobei denn die peripatetische Behauptung, er sei ein Sporn zur Tugend (*calcar virtutis*), von neuem bestritten wird [158]). Es soll zuerst gelehrt werden, was erforderlich um nicht leicht zu zürnen, dann den Zorn zurückzuhalten und drittens den Zorn Andrer zu heilen. Doch tritt an die Stelle der beiden ersten Glieder dieser Eintheilung sogleich eine andre Dreitheilung, indem rücksichtlich des ersten Punktes gezeigt werden soll, theils wie wir den Zorn vermeiden, theils wie wir uns von ihm befreien sollen. Natürlich kann es nicht gelingen diese Glieder scharf auseinander zu halten und eben so wenig auf das in den vorangegangenen Büchern Verhandelte nicht zurückzukommen. So wird empfohlen,

---

154) II, 26 sq.

155) II, 33.

156) II, 28. vergl. c. 31.

157) II, 36. **Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit adspexisse speculum; perturbavit illos tanta mutatio sui. eet.**

158) III, 1—4.

um dem Zorn nicht zu verfallen, seine die übrigen Affekte übertreffende und die mit ihm verbundene Lust am Leiden Andrer über die Wollust hinausgehende Gewalt zu erwägen [159]), dagegen das Bild der großen, von keinen Pfeilen des Unbills berührten Seele sich zu vergegenwärtigen, und der Ruhe derselben dadurch sich zu sichern, daß man seine Kräfte weder in öffentlichen noch in privaten Angelegenheiten über ihr Maß anstrenge [160]). Ferner sollen wir, um der Ansteckung durch das Beispiel zu entgehn, den Umgang mit Zornmüthigen vermeiden, bei Neigung zum Zorn, dem Uebermaß anstrengender ernster Studien entsagen, nicht minder vor sehr großer Ermüdung und Erschöpfung durch Hunger und Durst uns hüten, auch vor zum Argwohn und dadurch zum Zornmuthe führender Neugierde. Rücksichtlich des zweiten Hauptpunktes, Bezähmung des Zorns, wird vorzüglich Aufschub der Entscheidung angerathen, um zu reiferer Ueberlegung zu gelangen [161]); ferner, Beruhigung der Mienen, der Stimme und Bewegung [162]), Enthaltung vom Genuß aufregender Getränke. Wie das diesen Entgegengesetzte zu wilden Ausbrüchen des Zorns und der Grausamkeit, die Beachtung jener Mittel der Besänftigung, zu edler Bewältigung des Zorns führe, wird an einer großen Anzahl von Beispielen nachgewiesen, durch ihr Uebermaß freilich auch der Faden ruhig fortschreitender Entwickelung durchschnitten. Endlich wird zur Besänftigung des Zorns auch hier wiederum die Betrachtung herangezogen, daß wir selber sündigend unter Sündigen leben [163]); und daran knüpft sich ein-

---

159) III, 5 peior est quam luxuria, quoniam illa sua voluptate fruitur, haec alieno dolore.

160) III, 6, proderit nobis illud Democriti salutare praeceptum quo monstratur tranquillitas, si neque privatim neque publice multa aut maiora viribus nostris egerimus.

161) III, 12 sqq. c. 12 maximum remedium irae dilatio est ... tempori trade.

162) III, 15 quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tua vena.

163) III, 26 mali inter malos vivimus; una res nos potest facere quietos, mutuae facilitatis conventio.

dringliche Mahnung zu gewissenhafter Selbstprüfung und zu unbefangener Prüfung Dessen was zum Zorn uns zu reizen droht [164]). Die letzte Betrachtung, wie der Zorn Andrer zu besänftigen sei, führt zu keinen erheblichen neuen Momenten [165]).

An die Bücher vom Zorn möchten sich zunächst die an Serenus gerichteten Abhandlungen schließen; wir beginnen mit der von der Seelenruhe: von der mehr oder weniger zweifelhaften Reihenfolge sehen wir ab. Seneka geht von der Selbstprüfung aus und gesteht in sich eine zwischen Gut und Böse schwankende Schwäche zu finden, welche er dann, man kann kaum zweifeln daß mit Offenheit und Aufrichtigkeit, näher beschreibt [166]). Ich übergehe das hierher Gehörige, weil es zur Entscheidung des Streites über den Charakter unsres Philosophen doch nicht hinreicht. Die Sehnsucht nach Seelenruhe beherrscht ihn; er hat zu Demokrits Buch von der Wohlgemuthheit gegriffen (περὶ εὐθυμίης) [167]); wie weit er es auch benutzt, wird sich schwerlich ausmitteln lassen; der stoische Grundton klingt natürlich überall durch. Die erste Begriffsbestimmung der Seelenruhe hätte sich freilich auch bei Demokrit ganz wohl finden können. Ohnmöglich kann sie erlangt werden, so lange die Seele in nimmer befriedigenden Nichtigkeiten sich umherwälzt, in stetem Ueberdruß, steter Unzufriedenheit mit sich selber

---

164) III, 36 Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti? qua parte melior es? . . . speculator sui censorque secretus cognoscit de moribus suis. Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico. ect.

165) III, 39—42.

166) De tranquillitate animi c. 1 nec aegroto, nec valeo . . . haec animi inter utrumque dubii, nec ad recta fortiter nec ad prava vergentis infirmitas qualis sit, non tam semel tibi possum quam per partes ostendere.

167) ib. c. 2. Ergo quaerimus, quomodo animus semper aequalis secundoque cursu eat, propitiusque sibi sit et sua laetus adspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec attollens se umquam nec deprimens.

(*displicentia sui*), ja sich selber stets fliehend. Athenodorus, wir wissen nicht, welcher Stoiker dieses Namens, hat als Heilmittel Betheiligung an den öffentlichen, oder wenn die Verhältnisse das nicht verstatteten, an privaten Geschäften empfohlen [168]); Seneka hebt die Thätigkeit des Lehrers und die den Wissenschaften gewidmete vorzugsweise hervor und mahnt Schritt für Schritt sich von den Geschäften zurückzuziehn und eingedenk zu sein, daß unser Vaterland die Welt sei, sowie daß die Tugend auch aus weiter Entfernung und verborgen wirke. Doch sollen wir zuerst uns selber, die zu übernehmenden Arbeiten und Die, für welche und mit welchen wir sie übernehmen, durchschauen, und in letzterer Beziehung zwar nicht zu wählerisch sein [169]), aber doch den Werth treuer und süßer Freundschaft nicht verkennen [170]). Dann wird der Werth oder Unwerth der Glücksgüter, auch in Bezug auf den Besitz von Büchern, in Erwägung gezogen und das Maßhalten, sowie Fügung in die Verhältnisse [171]). Doch alles Dieses soll nur unvollkommnen, mittelmäßigen, noch nicht gesundeten Menschen gesagt sein, nicht dem Weisen [172]), und man erwartet nun eine tiefer eingehende Erörterung des Begriffs der Seelenruhe; statt dessen findet man fast nur Erwägungen, über welche der Weise längst im Reinen sein müßte, wie über die Bereitheit furchtlos zu sterben, die ja auch Seneka nicht so gar lange nach Abfassung dieser Schrift, zu bewähren Gelegenheit fand, über die Wandelbarkeit der Verhältnisse, über das ruhelose Haschen nach Zerstreuung, oder nach Ausforschung öffentlicher oder geheimer Angelegenheiten (c. 12), über die durch äussere Fügungen nicht gestörte Zurückziehung der Seele in sich selber [173]), über die ruhige Betrachtung der Dinge, ohne sie weder

168) c. 4.

169) c. 6. Nunc vero in tanta bonorum egestate minus fastidiosa fiat electio.

170) c. 7. seq.

171) c. 8 sq. — c. 10 omnis vita servitium est.

172) c. 11.

173) c. 13 utique animus ab omnibus externis in se revocandus est.

zu belachen noch zu beweinen (c. 15), über Vermeidung der aus zu großer und anhaltender Anstrengung der Seele hervorgehenden Ermüdung. Auch Erholungen und mäßiger Genuß des Weins wird dem Weisen empfohlen (c. 17). Durchwirkt sind diese lose verbundenen Betrachtungen über Seelenruhe, gleichwie die übrigen Abhandlungen Senekas, mit reichlich herangezogenen Beispielen.

Aehnlich behandelt er in der an seinen Bruder Gallio gerichteten Schrift, die Frage nach dem Begriff der Glückseligkeit (*vita beata*). Er geht von den Grundbestimmungen der Stoa aus, will jedoch in der näheren Fassung derselben die Freiheit seines Urtheils sich vorbehalten, sich nicht irgend einem ihrer Häupter (*proceres*) blindlings anschließen. So geht denn auch er davon aus: von der Natur sich nicht zu entfernen, nach ihrem Gesetze und Beispiele sich zu bilden (*formari*), sei Weisheit; glückselig daher nur das Leben, welches seiner Natur folge[174]), was ohne gesunden Geist und dessen fortdauernden Besitz nicht stattfinden könne; diesem folge fortdauernde Ruhe und Freiheit, gleichwie innere Freude und Eintracht (*animi concordia* c. 8). Weitere Begriffsbestimmungen, wie daß die Tugend um ihrer selber wegen, nicht um der ihr folgenden Lust willen gewählt werden müsse, und in jener allein die wahre Glückseligkeit und Freiheit sich finde, ergeben sich theils unmittelbar theils mittelbar aus diesen. Ebenso daß nur der frei und glücklich heißen könne, der kraft der Vernunft (*beneficio rationis*) weder begehre noch fürchte, und zu reinem Geiste (*pura mens*) werde. Auch die Knechtschaft unter der Herrschaft der Begierden versäumt Seneka nicht als Gegenbild der Glückseligkeit zu schildern. Freilich bedarf auch die Seele der Lust, aber nicht als Leiterin, sondern als Begleiterin des richtigen Willens[175]), dessen Freiheit im Gehorsam gegen Gott besteht[176]). Seneka mußte wohl einsehn, daß er auf die Weise von der strengen stoischen Observanz zur peripatetischen Lehre vom Mittelmaß übergleite, ja dem Epikur sich

174) De vita beata c. 3. 4. 5.

175) c. 8 rectae ac bonae voluntatis non dux sed comes voluptas sit.

176) c. 15 in regno nati sumus; deo parere libertas est.

annähere [177]. Und wie hätte auch der Eigner großen Grundbesitzes, herrlicher Landgüter und der überreiche Kapitalist sich kynisch stoischer Bedürfnißlosigkeit rühmen können? Er rechnet sich selber zu den nur noch im Fortschritt begriffenen, die einiger Nachsicht der Natur wohl bedürften; noch nicht befreit von den Ketten, führen sie, die schlaff gewordenen nach sich; noch nicht frei, mögen sie doch vergleichungsweise für frei gelten [178]. So leitet er seine Selbstvertheidigung ein. Ihm genügt den besten nicht gleich, sondern nur besser als die schlechten zu sein; er will fortfahren die Lebensweise zu preisen, nicht die er selber führt, sondern von der er wisse, daß sie geführt werden müsse (c. 17 sqq.). Und allerdings wirken Philosophen schon, indem sie das Bild der Tugend und ihrer unbedingten Anforderungen mit sittlichem Geiste (*honesta mente*) sich und Andern lebendig gegenwärtig erhalten [179], auch wenn sie im eignen Leben nur noch unvollkommen sie zu verwirklichen im Stande sind. Besser aber würde er sich selber und die Philosophie vertreten haben, wenn er, in weiterer Annäherung an Aristoteles tiefer in Untersuchungen über den sittlichen Werth und die sittlichen Verpflichtungen der Glücksgüter eingegangen wäre; seine Bemerkungen darüber, wie über die Schwierigkeit im wahren Sinne zu schenken (c. 24), und die allgemeinen Sentenzen, daß wenn Reichthümer verloren gehn, sie Nichts als sich selber hinwegnehmen, oder daß der Weise die Reichthümer beherrsche, der Thor von ihnen beherrscht werde [180], — reichen nicht aus, und wie wohl wir allen

177) c. 13 sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accesseris, tristia.

178) c. 16 sed ei qui ad virtutem tendit, etiamsi multum processit, opus est tamen aliqua fortunae indulgentia . . . laxam cathenam trahit, nondum liber, iam tamen pro libero.

179) c. 20 non praestant philosophi quae loquuntur? multum tamen praestant quod loquuntur quod honesta mente concipiunt.

180) c. 22 mihi divitiae si effluxerint, nihil auferent nisi se ipsas . . . divitiae meae sunt, tu divitiarum est. vgl. Epist. I, 5 infirmi animi est pati non posse divitias. II, 0, 7 sqq. (20) 111 magnus ille qui in divitiis pauper est.

Grund haben anzunehmen, der Völlerei und Wollust sei Seneka nicht verfallen gewesen, — daß er dem Besitz als Besitz einen nichts weniger als sittlichen Werth beigelegt habe, ist kaum zu bezweifeln, auch wenn die Erzählung von der Härte, mit der er die Britten zur Rückzahlung einer großen ihnen geliehenen Summe angehalten und dadurch den Ausbruch ihrer Empörung mit befördert habe, übertrieben sein mag.

Ganz auf dem stoischen Kothurnus bewegt sich das wiederum an Serenus gerichtete Büchelchen von der Unverletzlichkeit des Weisen. Er ist unverletzlich, nicht weil er nicht getroffen, sondern weil er nicht verletzt wird; er ist so undurchdringlich, (*solidus*), von so in sich gesammelter Kraft, daß er gegen allen Unbill (*iniuria*) gesichert bleibt[181]) und alle Angriffe gegen ihn von ihm abgleiten[182]); wogegen die übrige Welt nicht nur vom Schmerz, sondern auch von der bloßen Vorstellung des Schmerzes verletzt wird. Das wird nun mit Unterscheidung des Unbills von Schmach, für jedes von beiden besonders durchgeführt. Wie könnte er von dem in dem Unrecht beabsichtigten Uebel getroffen werden, da für ihn nur die Schlechtigkeit (*turpitudo*) ein Uebel ist, er daher kein Uebel erdulden kann. Wie könnte Erniedrigung (*comminutio sui*), worauf es doch bei dem Unbill abgesehen ist, ihn, den auf sich selber schlechthin beruhenden, gottähnlichen, berühren[183]). Man sieht leicht, wie Dasselbe in Bezug auf alle Titel der dem Weisen zugemessenen göttlichen Vollkommenheiten sich bewähren und durch Beispiele, wenn nicht belegen, doch einigermaßen veranschaulichen ließ. Die Einwendung, daß ein solcher Weiser überhaupt nicht, oder doch nur in großen Zwischenräumen hervortrete (c. 7), wird von Seneka in ähnlicher Weise wie von der

181) De constantia sapientis c. 3.

182) c. 6 bona eius solidis et inexsuperabilibus munimentis praecincta sunt.

183) c. 8 non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quemadmodum divina nec iuvari desiderant nec laedi possunt; sapiens autem vicinus proximusque a diis consistet, excepta mortalitate, similis deo.

alten Stoa beseitigt. Ebenso wird dann gezeigt, wie Schmach und Schimpf (*contumelia*) den Weisen nicht berühre, wenngleich er sie, gleichwie andre Uebel, empfinde und wohl auch die Urheber derselben zur Strafe ziehe, jedoch nicht um sich zu rächen, sondern um jene zu bessern; das ihm eigenthümliche Gut ist die (auf sich selber beruhende) Sicherheit (*securitas*): wie die Gestirne einen der Welt entgegengesetzten Lauf nehmen, so schreitet er im Gegensatz gegen die Meinungen Aller einher. Seine Rache kann nur darin bestehn, den Urheber der Schmach, seiner Freude darüber zu berauben (c. 10—18).

Auf eignen Füßen steht Seneka mehr in der früher, bald nach dem Tode des Kaisers K. Kaligula geschriebenen Abhandlung über die Kürze des Lebens. Eindringlich wird gezeigt, wie das Leben uns nicht kurz zugemessen, sondern durch eigne Schuld uns verkürzt werde[184]), sei es daß man den nimmer zu befriedigenden Lüsten, Begierden und Zerstreuungen nachtrachte, oder in Vielgeschäftigkeit sich verliere, ohne je zu sich selber zu kommen und ohne zu bedenken, daß Dessen Leben das längste sei, in welchem, welches immer seine Dauer sei, man sich selber Muße gewährt, in sich gelebt hat[185]), und eingedenk ist, daß jeder Aufschub (der Sammlung in sich selber) ein großer Verlust des Lebens sei; denn die Zeit, in welcher wir (für und in uns) wirken ist kurz, was wir wirken werden, ungewiß, sicher nur was wir gewirkt haben[186]). Jedoch benutzt der die Muße nicht wer mit ängstlicher Genauigkeit

184) De brevitate vitae c. 1. (18) non accepimus brevem vitam sed fecimus, nec inopes eius sed prodigi sumus c. 2 apud maximum poetarum . . . exigua pars est vitae qua (nos) vivimus.

185) c. 2 non esse cum aliquo volebas, sed tecum esse non poteras c. 7 districtus animus nil altius recipit, sed omnia velut inculcata respuit. c. 7 vita eius (magni viri) longissima est, quia quantumcumque patuit, totum ipsi vacavit.

186) c. 9 maxima porro vitae iactura dilatio est. c. 10 ex his quod agimus, (tempus) breve est, quod acturi sumus, dubium, quod egimus certum. Ep. XVI, 3, 11 (98) habere eripitur, habuisse numquam, vgl. 4, 4 sqq. (99).

nutzlosen Untersuchungen sich hingibt, oder in Schaulust sich umhertreibt, sei es auch aus Liebe zur Musik. Der Muße genießen allein die der Weisheit nachtrachten, sie allein leben; indem sie alle Zeit auf jenes Eine richten, bereiten sie sich ein langes Leben[187]), nicht der Zeitdauer nach, sondern weil sie nicht nur ihr Leben wohl ausfüllen, sondern zugleich das Zeitalter (der Forschung) dem ihrigen hinzufügen[188]). Weit entfernt zu verkennen, welche Geistesnahrung auch die Beschäftigung mit den Schriften nicht blos der Stoiker, sondern auch der andren Richtungen folgenden Philosophen, wie der Pythagoreer, Plato's, Aristoteles', und Theophrasts, ja auch Demokrits und des Epikur enthalten, faßt Seneka doch im Sinne der Stoa jener Zeit, die Untersuchungen der Physik, zu denen er ermuntert, vorzugsweise von der sittlich religionsphilosophischen Seite[189]), ohne zu bedenken, daß diese in der Ablösung von der übrigen theoretischen Forschung, lebendige Wurzeln im menschlichen Geiste zu schlagen nicht vermöge.

In konkrete Verhältnisse des sittlichen Lebens geht mehr als die ihr verwandten, die an Kaiser Nero gerichtete Schrift über die Milde ein. Mochte er als er die Schrift abfaßte, über die tief eingewurzelte Bösartigkeit seines Zöglings sich noch täuschen, — wollte er nicht von vorn herein auf den Erfolg seiner Mahnungen verzichten, so mußte er an irgendwie noch Hoffnung erregende Regungen desselben anknüpfen[190]); und das darauf Bezügliche für

187) c. 14 soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant; soli vivunt. c. 15 longum illis vitam facit omnium temporum in unum conlatio.

188) c. 14.

189) Nicht blos qui in aeruginosis lamellis consumit maiorem dierum partem c. 12, sondern auch qui literarum inutilium studiis detinentur (c. 13) — und dazu rechnet Seneka auch die geschichtlichen Untersuchungen — sind nicht otiosi; otiosus vielmehr nur c. 19 qui ad haec sacra accedat, sciturus, quae materia sit dis, quae voluptas, quae conditio, quae forma? quis animum tuum casus exspectet, ubi nos et a corporibus dimissos natura conponat? quid sit quod huius mundi gravissima quaeque in medio sustineat, supra levia suspendat, in summum ignem ferat, sidera vicibus suis excitet?

190) De clementia I, 1—4.

Schmeichelei zu halten, ist man durchaus nicht berechtigt. Daß er sehr wohl wußte, welchem bösen Hange vorzugsweise entgegen zu wirken sei, zeigt der Gegenstand seiner Ermahnungen. Auch der Ausführung desselben kann man Geschick und guten Willen nicht absprechen. Seneka hält dem jungen Fürsten das Beispiel der Götter vor Augen, auf daß er, wie er wünsche daß die Götter gegen ihn gesinnt seien, so er gegen seine Bürger es sei[191]); ermahnt ihn der Milde seines Vorfahren Augustus nachzueifern (c. 9 sq.); erinnert ihn daß auf der Milde nicht nur die Wohlfahrt der Bürger, sondern auch die Sicherheit der Herrscher beruhe; daß es dem Fürsten gezieme überall wohin er komme, Alles mit Milde zu erfüllen[192]). Die Schwierigkeit Menschen zu beherrschen stellt er ihm vor Augen[193]) und zugleich, daß die Sicherheit des Herrschers auf der gegenseitigen Sicherheit und der Liebe der Bürger beruhe; er soll, nicht gleich der Bienenkönigin ohne verletzende Waffen, von ihnen keinen Gebrauch im Zorn und zum Zorn reizend machen, immer eingedenk sein daß der Staat nicht ihm, sondern er dem Staate gehöre[194]). Strafe und Sühne freilich fordert das dem Regenten selber oder Andren angethane Unrecht, aber jenes ohne daß er zu der seiner unwürdigen Rache herabsteige und durchgängig die Milde walten lasse; Strafe durchgängig nur zur Besserung entweder des Uebelthäters oder der Uebrigen, oder um letzteren ein ungefährdetes Leben zu sichern, verhänge. (c. 20 sqq.) Gewarnt wird vor grausamen und zu häufigen Todesstrafen[195]). Mit den schwärzesten Farben stellt Seneka das Bild der Grausamkeit dem jungen

191) c. 7 ut se talem esse civibus quales sibi deos velit.

192) c. 16 haec clementia principem decet, ut quocumque venerit, mansuetiora omnia faciat.

193) c. 17 nullum animal morosius est, nullum maiore arte tractandum quam homo, nulli magis parcendum.

194) c. 19 securitas securitate mutua paciscenda est . . . unum est inexpugnabile munimentum amor civium.

195) c. 24 non minus principi turpia sunt multa supplicia quam medico multa funera.

Kaiser vor Augen, gewiß nicht unbekannt mit den wilden Trieben, die in demselben hervorzubrechen drohten (I, 23 sqq.); an abschreckenden Beispielen zur Veranschaulichung seines Bildes konnte es ihm nicht fehlen. Auch zu Anfang des zweiten Buches sucht Seneka die besseren Regungen, durch Belobung derselben zu wecken und stärken, und den Verdacht der Schmeichelei von sich abzuwehren [196]). Was aber ist die Milde, fragt er dann, von welcher Beschaffenheit (*qualis sit*) und welche sind ihre Zwecke? Er begnügt sich mit der einfachen Definition, sie sei Neigung der Seele zur Lindigkeit in Strafen, oder auch in der Ermäßigung der verdienten Strafe; ihr äußerster Gegensatz, die Grausamkeit, Neigung der Seele zum Uebermaß der Strafe; in der Mitte von beiden die Strenge (II, 3. 4.) Die Milde aber soll nicht in schwächliches Mitleid (*misericordia*) mit dem Leidenden ausarten. Und da wird denn Vertheidigung der stoischen Sätze eingeschoben, die dem Weisen, dessen unerschütterliche Seelenruhe nicht durch Traurigkeit getrübt werden dürfe, Mitleid und Verzeihung verbieten; er soll statt des Mitleids aus Pflicht dem gemeinsamen Wohl und der öffentlichen Wohlfahrt zu dienen, überall Hülfe zu leisten bereit sein; statt der Verzeihung (*venia*), d. h. dem Erlassen einer verdienten Strafe, soll er schonen, Rath ertheilen und bessern, an die Stelle der Verzeihung soll die an keine Gesetzesbestimmung (*formula*) gebundene, frei wählende, nach sittlicher Billigkeit urtheilende Milde treten, die obgleich, gleichwie die Verzeihung, die Strafe erlassend, doch vollständiger und sittlicher als jene sei (c. 5—7). Augenscheinlich ist dieses Buch nicht vollständig durchgeführt, mag die Abhandlung überhaupt dem Nero nicht übergeben und daher unvollständig geblieben, oder durch Schuld der Abschreiber verkürzt sein, oder mag der Verf. gefürchtet haben, in dem jungen Fürsten nicht angemessene philosophische Erörterungen sich zu verwickeln.

Gelegenheitsschriften sind ebenfalls die drei Trostbriefe des Seneka. Der erste während seiner Verbannung in Korsika an seine Mutter Helvia gerichtet, zeugt von zarter kindlicher Liebe. Er soll

196) II, 2 maluerim veris offendere quam placere adulando.

den Schmerz der Mutter über die Trennung vom Sohne und über dessen Verbannung im unwirthlichen Korsika besänftigen. Seneka versichert daher nicht unglücklich zu sein oder werden zu können, da jeder sich selber seine Glückseligkeit zu bereiten vermöge, worauf äußere Verhältnisse nur sehr geringen Einfluß hätten [197]); er spreche so, fügte er hinzu, nicht als halte er sich für einen Weisen und will eben darum nicht für den beglücktesten der Menschen gelten. Er habe sich jedoch in glücklichen Zeiten auf Mißgeschick vorbereitet, wie ja dieses den nicht niederdrücke, den das Glück nicht aufgebläht habe. Und was ist denn Verbannung? fährt er fort: Veränderung des Orts, wie sie ja aus den verschiedensten Gründen unendlich Vielen von jeher beschieden war: — dies mit aller Weitläufigkeit, selbst mit Erinnerung an die ewigen Bewegungen der Gestirne und an die Gemeinschaft der menschlichen Seele mit ihnen [198]), auszuführen, kann der philosophische Rhetor sich nicht versagen. Auch Korsika hat vielen Wechsel durch Wanderungen erfahren (c. 7. 8.), und wohin wir gelangen mögen, die gemeinsame Natur und die eigne Tugend folgt uns überall. Selbst Korsika, wenngleich erfreuliche fruchttragende Bäume, schiffbare Flüsse, kostbare Steine und Metalle entbehrend und kaum fruchtbar genug seine Einwohner zu nähren, ist wohl geeignet, den Geist vom Irdischen abzuziehen [199]). Auch Entbehrungen und Dürftigkeit (und letztere scheint nicht sonderlich erheblich gewesen zu sein [200]) können einem wohlgeordneten

197) Ad Helviam matrem de consolatione c. 5 unusquisque facere se beatum potest; leve momentum in adventitiis rebus est cet. — ib. neminem adversa fortuna comminuit, nisi quem secunda decepit. vgl. Anm. 207.

198) c. 6 i nunc et humanum animum ex iisdem, quibus divina constant, seminibus compositum moleste ferre transitum ac migrationem puta, cum dei natura adsidua et citacissima commutatione vel delectet se vel conservet.

199) c. 9 angustus animus est, quem terrena delectant; ad illa abducendus est, quae ubique aeque adparent. cet.

200) c. 10 sqq. — c. 11 animus est qui divites facit. — c. 12 quoniam eo temporum luxuria prolapsa est, ut maius viaticum exulum sit, quam olim patrimonium principum fuit.

Gemüthe nicht als Uebel erscheinen; eben so wenig der Schimpf. Zuletzt wendet er sich mit seinen Trostgründen an die Gefühle der Mutter, mahnt sie an ihre Standhaftigkeit und andre Tugenden, empfiehlt die von ihr spät begonnene Beschäftigung mit den Wissenschaften (*liberalia studia* c. 17), erinnert an die ihr nachgebliebenen Freuden im Umgang mit ihren beiden übrigen Söhnen und mit andren Familiengliedern, namentlich mit ihrer Schwester: wodurch uns ein Einblick in liebevolle Familienverhältnisse eröffnet wird. Den Trostgründen beider Art kommen ihren Inhalt belebende und veranschaulichende Beispiele hinzu.

Wie ganz anders erscheint uns Seneka in dem im dritten Jahre seiner Verbannung geschriebenen Trostbriefe an den um den Tod eines Bruders trauernden Polybius, Freigelassenen und Günstlings des Kaisers Klaudius. Den Verlust des Anfangs dürfen wir nicht sonderlich bedauern; der nüchternen, von der allgemeinen Vergänglichkeit in der Welt der Dinge[201]), von der Vergeblichkeit des Schmerzes, von der Nothwendigkeit an Traurigkeit sich zu gewöhnen[202]) hergenommenen Frostgründe sind uns hinlänglich viele erhalten; von dem schmeichlerisch dem vielvermögenden Freigelassenen und seinem kaiserlichen Herrn gestreuten Weihrauch[203]) leider nur zu Viel, mag auch der Eingang des Briefes dessen noch mehr enthalten haben. Seneka mahnt den Polybius an die Pflichten seiner hohen Stellung und an die Pflicht sich ihr und dem Kaiser[204]) zu erhalten, empfiehlt ihm, zuerst mit ernsterem Stoffe sich zu beschäftigen, dann zu heiterem zurückzukehren, und zu erwägen daß der Verstorbene entweder, wie vor seiner Geburt, allen Uebeln des Le-

---

201) Consolat. ad Polybium c. 1 (20) et ideo mihi videtur rerum natura, quod gravissimum fecerat, commune fecisse, ut crudelitatem fati consolaretur aequalitas.

202) c. 4 (23) lacrimae nobis deerunt ante quam causae dolendi.

203) c. 6 (26) mitissimi Caesaris vgl. c. 12 (31) 13 (32) 14 (33) c. 17 (36) imperium eversum funditus principis piissimi recreat clementia.

204) c. 6 (25) magna servitus est magna fortuna. vgl. c. 12 (31).

dens entrückt, oder zu freiern und höherem Dasein gelangt sein werde. Doch wir wollen die weniger logisch als wir es sonst bei Seneka finden, durchgeführten Schlußfolgerungen, die wie gewöhnlich mit mancherlei Beispielen, hier von würdig oder unwürdig getragenen schmerzlichen Verlusten, durchwirkt werden, nicht weiter erörtern, und noch weniger die entwürdigende Schmeichelei, mit der er vom Kaiser spricht, den er nach dessen Tode, und nicht blos im *ludus de morte Claudii*, als grausamen Tyrannen schildert. Der Brief konnte nicht wohl einen andern Zweck haben als den Polybius zu bewegen ein Gnadengesuch beim Kaiser zu befürworten, und nicht unwahrscheinlich die Vermuthung des Lipsius, der Briefe möge durch einen der zahlreichen Feinde des Seneka, nicht durch ihn selber, zur Veröffentlichung gelangt sein[205]).

Die bessere Seite Seneka's kommt wiederum in dem wahrscheinlich auch während der Regierung des Klaudius geschriebenen Briefe an Marcia, Tochter des Kremutius Kordus, zu Wort, die noch fortwährend um einen drei Jahre früher verlorenen Sohn trauerte. Wir haben nicht Grund zu bezweifeln, daß sie eine vorzügliche, ihres Vaters würdige Frau gewesen, und gewiß kommen die sie als solche darstellenden Worte aus dem Herzen, sind keine Schmeicheleien[206]). Sie wird an ihre früher bewährte Kraft und Ergebenheit im Schmerz, an ihre Theilnahme an der Veröffentlichung der Werke ihres edlen verstorbenen Vaters erinnert, an die Beispiele der Standhaftigkeit gemahnt, mit welcher Oktavia und Livia, den Tod ihrer jugendlichen Söhne getragen und zugleich wird ein Bruchstück der Trostrede des Philosophen Areus eingeschoben (c. 4. 5.). Unter den mannichfach variirten, uns schon früher vorgekommenen Trostgründen wird besonders die Mahnung hervorgehoben, auf die in der Natur der Dinge gegründeten Verluste und Schmerzen im voraus gefaßt zu sein, um nicht unvor-

205) Nach Dio (LXI, 10) soll Seneka den Brief zu vernichten gesucht haben.

206) Consolat. ad Marciam c. 1 sqq. vgl. die Trostbriefe Ep. VII, 1 (63) XVI, 4 (99). XVII, 1 (101) nega nunc magnum beneficium naturae esse, quod necesse est mori. vg. Anm. 190.

bereitet von ihnen getroffen zu werden [207]). Auch anderweitige männliche und weibliche Beispiele kraftvoller Ueberwindung des Schmerzes werden der betrübten Mutter vorgeführt und mit Erinnerung an die unabänderliche, von Einwirkung der fünf Wandelsterne abhängigen Abfolge im Weltenlaufe [208]), die herberen Leiden und Fügungen des Lebens geltend gemacht, denen oft ein rechtzeitiger Tod uns entziehe [209]). Dem weiblichen Gemüthe wird am Schlusse des Briefes die Aussicht auf Wiedersehn der geliebten Abgestorbenen und auf ein schöneres Jenseits eröffnet (c. 25 sq.) Ohne Zweifel hat Seneka Trostschriften der früheren Jahrhunderte vor Augen gehabt, führt sie jedoch nicht an.

Mehr philosophische Tiefe und mehr Aufschwung erwartet man in dem nach Kaligulas Tode verfaßten Buche von der Vorsehung zu finden, und wird sich doch getäuscht finden. Es beschränkt sich auf Erörterung der Frage, warum tugendhafte Männer so viel Uebel zu erdulden hätten? Die Gründe für die Ueberzeugung von der göttlichen Weltregierung und Vorsehung werden nur kurz berührt, und ob Seneka sie in verlorenen Büchern ausführlicher durchgeführt habe, ist zweifelhaft. Wie könnte, beginnt er die Beantwortung der Frage, unter tugendhaften Männern und den Göttern nicht Freundschaft und Verwandtschaft stattfinden [210])? Nur

---

207) c. 6 sqq. — c. 9 Unde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri, si id non fit naturae iussu? quod nihil nobis mali, antequam eveniat, proponimus, cet. Epist. IX, 5, 34 (76) praecogitati mali mollis ictus venit. vgl. XIV, 3, 4 (91) II, 6, 11 (18) praeoccupare tela fortunae. vgl. III, 3, 2 (24). XVIII, 4, 4 (107). Doch auch wiederum Ep. XVI, 3, 8 (98) plus dolet quam necesse est, qui ante dolet quam necesse est.

208) c. 12 sqq. — c. 18 ex horum (quinque siderum) levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima ac minima proinde formantur, prout aequum iniquumve sidus incessit.

209) c. 19 sqq. — c. 20 contra iniurias vitae beneficium mortis habemus. c. 21 in tanta inconstantia turbaque rerum nihil nisi quod praeterit, certum est. vgl. Anm. 186.

210) Providentia c. 1 inter bonos viros ac deos amicitia est con-

scheinbar also kann es unter Obhut der Götter der Tugend übel ergehen. Bleibt ja der Tugendhafte unerschütterlich und im Kampfe mit Allem was außer ihm ist, Sieger [211]); er verlangt in diesem Kampfe sich zu versuchen; so daß er nur dem Scheine nach, nicht in Wahrheit unglücklich sein kann [212]). Die Uebel sind heilsam denen, welchen sie zufallen, ferner dem Allgemeinen *(universis)* und dem sie freiwillig auf sich nehmenden; endlich sind sie in der unabänderlichen Weltordnung gegründet *(fato evenire)* (c. 3). Der erste Punkt wird ausführlich durchgeführt und mit vielen Beispielen belegt (c. 3. 4); der zweite und dritte kurz erörtert, in Bezug auf den vierten wird die Weltordnung als von Gott eingeleitet und vorgesehen, dann aber als unabänderliche Abfolge von Ursache und Wirkung gefaßt und die Fürsorge derselben für die Guten darin [213]) nachgewiesen, daß sie dem Bereiche aller wahrhaften Uebel, den Verbrechen und unsittlichen Gedanken und Begierden entrückt, der Gottheit nicht dienstbar sind, sondern in der Ueberzeugung, daß Alles nach gewissem und ewigen Gesetze sich ergebe, ihr zustimmen [214]).

Auf die Abhandlung über die Muße *(de otio)* werden wir

---

ciliante virtute: amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo cet. vgl. Epist. IX, 8, 10 sq. (74).

211) c. 2, 1 manet in statu (vir fortis) et quidquid evenit, in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potentior cet. . . . 4 marcet sine adversario virtus cet.

212) c. 3, 3 nihil, inquit (Demetrius noster), mihi videtur infelicius eo, cui nihil umquam evenit adversi. c. 4, hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet. vgl. c. 5.

213) c. 5, 7 fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. causa pendet ex causa cet. 8. grande solatium est cum universo rapi. ib. ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit. 9 non potest artifex mutare materiam: hoc passa est.

214) c. 6, 3 quare quaedam dura patiuntur? ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar (viri boni). . . 9 bona vestra intror-

noch Gelegenheit haben zurückzukommen. Sie stellt, so weit sie uns erhalten, die geschäftliche und wissenschaftliche Thätigkeit einander gegenüber.

Mit Recht haben unter den Schriften des Seneka, dessen Briefe am meisten angezogen. Der Greis, in dem Bewußtsein noch nicht das Ziel der Weisheit erreicht zu haben, aber in aufrichtigem Streben danach begriffen zu sein, fühlt sich gedrungen, die auf jenes Ziel gerichteten Gedanken und Bestrebungen zu eignem und seines jüngeren Freundes Lucilius Frommen, zugleich lehrend und lernend [214]), je nach den sich dazu darbietenden Veranlassungen in Briefform niederzuschreiben. Er gesteht seine eigne Schwäche und ist überzeugt daß Anfang der Besserung die Anerkennung der vorher noch verborgenen Fehler sei [215]). Dazu aber bedarf es der möglichsten Einkehr in sich selber [216]), des Umgangs mit solchen, die uns bessern können und der Muße, welche eben so wenig mit unsteter und unersättlicher Lese- oder Reiselust, wie mit Vielgeschäftigkeit im Dienste des Ehrgeizes bestehen kann [217]). Wie aber

---

introrsus obversa sunt ... non egere felicitate, felicitas vestra est ... vos supra patientiam (estis) — c. 5 nec servio deo, sed assentior. (Demetr.)

215) Ep. I. 6, 4 (6) ego vero omnia (ista) in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam. III, 6, 1 (27) tamquam in eodem valitudinario iaceam, de communi tecum malo loquar. I, 6, 1 et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt.

216) I, 7, 8 recede in te ipsum quantum potes; cum his versare, qui te meliorem facturi sunt. IX, 5, 27 (76) nunquam autem vera tibi opinio talis videbitur, nisi animum adleves et te ipse interroges. XI, 1, 10 (80) intus te ipse considera. I, 2, 1 primum argumentum conpositae mentis existimo, posse consistere et secum morari. XII, 1, 2 (83) diem meum recognoscam; hoc nos pessimos fecit, quod nemo vitam suam respicit. vgl. Anm. 164.

217) Epist. I, 2, 2 vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile. ib. nusquam est qui ubique est. — VII, 6, 1 (68) absconde te in otio, sed et ipsum etiam absconde. — ib. 6 cum secesseris, non est hoc agendum,

sollen wir mit erlangter Selbsterkenntniß unsrer Fehler und Gebrechen, zur Beseitigung derselben gelangen? Wir sollen uns von der eitlen Furcht vor Tod, Armuth u. s. w. befreien, sollen uns überzeugen, daß das Uebel nicht außer sondern in uns sich findet [218]); einsehen daß Wollust, Ehre und Ruhm, d. h. Befriedigung unsrer stets wachsenden Begierden nimmer zu dauerndem Wohlsein führen [219]); und so verhält sichs mit Allem was vom Wechsel der Verhältnisse und vom nothwendigen Ineinandergreifen von Ursache und Wirkung im Weltlaufe abhängig ist [220]). In uns selber finden wir das ewig sich selber gleichbleibende, weder wachsende noch abnehmende Gut [221]): das Gute allein gewährt volle und ewig dauernde

---

ut de te homines loquantur, sed ut ipse loquaris tecum. 8 quid in otio facio? ulcus meum curo. vgl. I, 10, 1 audeo te tibi credere.

218) XI, 1, 5 (80) libera te primum metu mortis . . deinde metu paupertatis. V, 10, 4 (50) non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.

219) XII, 1, 9 sqq. (83) Warnung gegen ebrietas, mit Zurückweisung der zenonischen Argumentation. vergl. XV, 3, 16 (95); gegen luxuria, V, 11, 18 (51) XIII, 2 (87) — Empfehlung der frugalitas XX, 2 (119) ib. 6 (123) VI, 7, 14 sqq. (59) V, 11, 13 (51) numquam satis cum vitiis litigavimus . . . nam illis quoque nec finis est nec modus. II, 7, 6 (19) qualem dicimus seriem esse causarum, ex quibus nectitur fatum, talem esse cupiditatum. — I, 4, 4 nulli potest secura vita contingere, qui de producenda nimis cogitat.

220) IX, 3, 6 (74) qui alia bona iudicat, in fortunae venit potestatem, alieni arbitrii fit. XVI, 3, 1 (98) numquam credideris felicem quemquam ex felicitate suspensum. ib. 6 calamitosus est animus futuri anxius. IV, 10, 3 (39) felix . . ponet se extra ius ditionemque fortunae. vgl. Anm. 173.

221) IV, 12, 6 (41) quis est ergo hic animus (qui origini suae haeret)? qui nullo bono nisi suo nitet. IV, 3, 5 (32) (vera bona) simul intellecta sunt, possidentur, VII, 4, 35 (66) omne illi bonum in animo est. VI, 4, 5 (56) animum cogo sibi intentum esse nec avocari ad externa. — VII, 4, 7 (66) decrescere summum bonum non potest. 9 honestum quoque nullam accessionem recipit . . . crescere posse

Befriedigung [222]), ist unabhängig von allen Wechselfällen des Lebens [223]), besteht allein nicht aus verschiedenartigen Theilen, läßt keinen Mißbrauch zu [224]), erhebt uns über den Bereich der Nothwendigkeit zur Freiheit [225]). Es ist der alleinige Grund und Halt des glückseligen Lebens: alle Handlungen des ganzen Lebens werden durch Erwägung des Guten und Bösen bestimmt [226]). In der aus dem Guten stammenden Seelenruhe entfaltet sich

---

imperfectae rei signum est. 31 quicquid vera ratio commendat solidum et aeternum est. vgl. XIV, 4, 24 (92).

222) VII, 4, 17 (66) honestum omne securum est — VI, 4, 6 (56) illa tranquillitas vera est, in quam bona mens explicatur. IV, 2, 3 (31) unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est. vgl. III, 2, 1 sqq. (23) XII, 3, 1 (85) virtus ad explendam beatam vitam sola satis efficax.

223) III, 2, 2 (23) ad summa pervenit, qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit. 3 nolo tibi umquam deesse laetitiam, volo illam tibi domi nasci. XIV, 4, 3 (92) quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. vgl. Anm. 167.

224) IV, 2, 5 (31) quid votis opus est? fac te ipse felicem. vgl. Anm. 199 sq. XIV, 2, 34 (90) felicissimum esse, cui felicitate non opus est. XIV, 4, 25 (92) quid est in virtute praecipuum? futuro non indigere. ib. 4 et quid stultius turpiusve quam bonum rationalis animi ex inrationalibus nectere? — XVII, 2, 7 (102) nullum bonum putamus esse, quod ex distantibus constat. — XX, 3, 8 (120) nihil nobis bonum videri, quo quis et male uti potest.

225) XI, 3, 17 (82) nihil facit virtus quia necesse est. VII, 4, 16 (66) nihil honestum est, quod ab invito, quod coactum fit; omne honestum voluntarium est. V, 11, 9 (51) libertas . . nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere. IV, 8, 4 (37) sapientia . . sola libertas est. VI, 2, 7 (54) nihil invitus facit sapiens; necessitatem effugit, quia vult quod coactura est. I, 8, 7 (8) philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas (Epicur.) V, 6, 17 (47) nulla servitus turpior est quam voluntaria.

226) IX, 5, 18 (76) omnes actiones totius vitae honesti ac turpis respectu temperantur: ad haec faciendi et non faciendi ratio dirigitur. VIII, 2, 20 (71) haec (regula) de omnibus rebus iudicat, de hac nulla.

der gute Geist, die wahre Freudigkeit, die über Alles erhabene, vertrauende und rüstige Seele, die auf sich selber bedacht, nicht durch das Aeußere erregt wird, lediglich auf das ihm eigenthümliche Gut sich stützend, eingedenk ihrer göttlichen Abkunft; in ihr ist der uns einwohnende heilige Geist [227]). Nach oben zieht sie ihr Ursprung, wenn sie den Finsternissen entrückt ist. Aus sich selber wächst die Seele, nährt und übt sich selber; wenn rein und heilig, ist sie der Sitz des höchsten Gutes, und große Freudigkeit gewährt die Betrachtung eines von allen Flecken reinen Geistes [228]). Dieses Göttliche im Menschen bezeichnet Seneka auch wohl als den ihn erziehenden Gott, oder als unsren König, oder als das Gewissen [229]). Ja, die altstoische Lehre von der Göttergleichheit des Weisen, oder gar von der darin nachweislichen Ueberlegenheit des Weisen über die Götter, daß er sich selber bereite, was jenen die Natur verleihe, — klingt bei ihm durch [230]). Doch vermag er auf dieser

227) III, 2, 3 (23) animus esse debet alacer et fidens et super omnia erectus. II, 4, 5 (16) deo libenter pareamus, fortunae contumaciter. XIV, 4, 30 (92) hic deos aequat; illo tendit originis suae memor. — XIII, 2, 21 (87) quis sit summi boni locus quaeris? animus; hic, nisi purus ac sanctus est, deum non capit. XX, 3, 14 (120) . . mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit est.

228) X, 3, 12 (79) tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et coelo redditus suo fuerit, cum receperit locum, quem occupavit sorte nascendi; sursum illum vocant initia sua. — XI, 1, 3 (80) animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet. — I, 4, 1 alia tamen illa voluptas est, quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae.

229) XIX, 1, 1 (110) unicuique nostrum paedagogum dari deum. XIX, 5, 23 (114) rex noster est animus. XX, 5, 14 (122) gravis malae conscientiae lux est.

230) V, 8, 11 (48) hoc enim est, quod philosophia mihi promittit, ut parem deo faciat. IV, 2, 8 (31) quod si occupas (summum bonum), incipis deorum socius esse, non supplex. 9 par deo surges. VI, 1, 11 (53) est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens. vgl. IX, 5, 25 (76) und Anm. 183.

schwindelnden Höhe sich nicht zu halten, mahnt daß der heilige Geist als Betrachter und Wächter unserer guten und bösen Wollungen in uns sich finde, der Mensch nicht gut ohne Gott sei und daß der Gute mit höchster Frömmigkeit die Götter verehre [231]). Das höchste Gut, heißt es, ist sich nach dem Willen der Natur bestimmen, und die Lehre, seiner Natur gemäß zu leben, d. h. nach der Natur des vernünftigen Wesens, und wie leicht es sei den Bedürfnissen der Natur zu genügen, — wird von Seneka, gleichwie von den übrigen Stoikern, häufig genug eingeschärft. Eben darum dürfen wir die Seele nicht von der göttlichen Betrachtung in das Gebiet des Schmutzigen und Niederen herabziehen; sich selbst beherrschen ist die größte Herrschaft [232]). Und darin eben besteht die Freiheit, die uns der Herrschaft der unabänderlichen Naturgesetze entzieht; nicht als wenn der Erfolg unsre Handlungen ihnen nicht unterläge; an ihm wird aber auch der Werth unsrer Handlungen oder Wollungen nicht gemessen; kein größerer Lohn folgt der Gerechtigkeit als der, gerecht zu sein, gleichwie die erste und höchste Strafe der Sünde die Sünde selbst ist, und die Richtigkeit der Handlung wird lediglich durch den richtigen Willen bestimmt [233]). Die Seele ist (in sich) frei; der Weise thut Nichtes

---

231) IV, 12, 2 (41) sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos . . . bonus vero vir sine deo nemo est XII, 1, 1 (83) sic cogitandum, tamquam aliquis in pectus intimum inspicere possit: et potest . . . nihil deo clusum est. I, 10, 5 sic vive cum hominibus tamquam deus videat; sic loquere cum deo, tamquam homines audiant. — IX, 5, 23 (76) virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse.

232) VII, 4, 39 (66) quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere. IV, 12, 9 (41) quid est autem quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, secundum naturam suam vivere. V, 8, 9 (48) dic, quid natura necessarium fecerit, quid supervacuum, quam faciles leges posuerit cet. vgl. VI, 8, 3 (60) XIV, 4, 11 sqq (92). — XIX, 1, 9 (110) ab hac divina contemplatione abductum animum in sordida et humilia pertraximus cet. — XIX, 4, 30 (113) imperare sibi maximum imperium est.

233) XIX, 4, 31 (113) non est quod spectes, quod sit iustae

wider Willen, ist der Nothwendigkeit entflohn, weil er will wozu jene ihn zwingen würde. Ein großer Theil des gut seins besteht schon im gut werden wollen. Der Weise sieht nur auf die Absicht, nicht den Erfolg, und keine Knechtschaft ist schimpflicher als die freiwillige [234]).

Worin aber besteht die von den Banden der Naturnothwendigkeit erlösende Freiheit? Von einer die ewige Naturordnung durchbrechenden Freiheit kann nicht die Rede sein; Gott selber, der Urheber derselben, hat sich daran gebunden. Was heißt also, Gott ohne Murren begleiten, ihm zustimmen, nicht gehorchen [235])? Ist die Zustimmung zur Gottheit etwa die Folge der Einsicht in den ursprünglichen Weltplan? Dahin erhebt oder verirrt sich nicht mehr die stoische Spekulation dieser Zeit. Eben so wenig beschränkt sich aber die Freiheit des Weisen auf passive Ergebung in den unabänderlichen Weltenlauf. Der Determinismus der Stoa läßt der Freiheit immer noch Raum zum thätigen Eingreifen, zwar nicht in die Weltordnung überhaupt, wohl aber in die innere Gesinnung; sie vermag die unbedingten Anforderungen der Vernunft zur Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben und durch sie

---

rei praemium: maius iniustae est (al. maius quam iustum esse). — XV, 8, 57 (95) actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas — XVI, 2, 14 (97) prima illa et maxima peccantium est poena, peccasse. vgl. de Benefic. ob. S. 544 f.

234) VII, 8, 21 (65) in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. VI, 2, 7 (54) nihil invitus facit sapiens: necessitatem effugit, quia vult quod coactura est. IV, 8, 4 sapientia . . sola libertas est . . . non incides rebus. Neminem mihi dabis, qui sciat quomodo quod vult, coeperit velle; non consilio adductus sed impetu inpactus est . . . turpe est non ire, sed ferri et subito in medio turbine rerum stupentem quaerere: huc ego quem ad modum veni? — IV, 5, 3 (34) pars magna bonitatis est velle fieri bonum. — II, 2, 16 (14) consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat. — V, 6, 17 (47) nulla servitus turpior quam voluntaria.

235) XVIII, 4, 9 (107) optimum est . . . deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari. XV, 1, 2 (96) non pareo deo, sed assentior.

den Mechanismus der sinnlichen Triebe zu überwinden. Der erste Schritt dazu ist die Richtigkeit des Willens; aus ihr geht die richtige Handlung hervor; die Richtigkeit des Willens wiederum aus der Richtigkeit der Gesinnung, und diese, wie freilich nur angedeutet wird, aus dem zum Durchbruch gelangten Sinne für Wahrheit. Das Zeichen der Richtigkeit des Willens aber ist, daß er immer Dasselbe; d. h. das Wahre will [236]); ist ja auch die Vernunft eine einige und einfach, gleichwie die Natur des Göttlichen eine einige, und die Wahrheit eine Kraft, eine Gestalt ist [237]). Aber mag auch die Sinnesänderung und die Richtung des Willens auf das Wahre mit einem Schlage eintreten, — um darin zu beharren, bedarf es fortdauernden Kampfes. Jedoch schon das Heilmittel erfreuet, während es heilt; und dieses Heilmittel gewährt die Philosophie [238]). Seneka kann nicht aufhören sie zu preisen und zu ihr zu ermuntern. Sie soll anweisen vom richtigen Willen zur richtigen Vernunft fortzuschreiten [239]). Die rich-

236) VIII, 2, 36 (72) magna pars est profectus velle proficere. XV, 8, 57 (95) actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio: rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas: habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit ... nisi res ad verum redegerit. 58 si vis eadem semper velle, vera oportet velis: ad verum sine decretis non pervenitur. 16 idem esse dicebat Socrates veritatem et virtutem. XVIII, 6, 16 (109) dulcissimum et honestissimum idem velle atque idem nolle. II, 8, 5 (20) sapientia, semper idem velle atque idem nolle.

237) VII, 4, 11 (66) una enim est ratio recta simplexque . . . divinorum una natura est. 31 quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est XVIII, 2, 13 (102) veritatis una vis una facies est.

238) XVI, 1, 5 (96) vivere militare est. V, 10, 9 (50) non est acerba medicina; protinus enim delectat, dum sanat . . . philosophia pariter et salutaris et dulcis est.

239) IV, 12, 1 (41) ire ad bonam mentem. II, 4, 1 (16) perseverandum est et adsiduo studio (philosophiae) robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est. II, 8, 1 (20) rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas cet. V, 8, 7 (48) vis scire, quid philosophia promittat generi humano? consilium.

tige Vernunft ist Nachahmung der Natur, und höchstes Gut des Menschen, der Natur gemäß sich zu verhalten. Was aber gut oder böse, d. h. der Natur gemäß sei oder nicht, kann nur die Vernunft, nicht der Sinn entscheiden; und nicht nach Meinung, sondern nach der Natur muß der Werth der Dinge geschätzt werden[240].

So wendet denn auch Seneka sich zur Lehre der Naturgemäßheit. Er verkennt nicht daß der Trieb zur Lebenserhaltung ein natürlicher sei; aber zugleich, daß es naturgemäß, die Seele unter allen Widerwärtigkeiten unermüdlich zu bewahren und daß alle Sünden der Natur widerstreiten[241]). Ebenso, daß keine Tugend die Empfindung der Leiden abzutödten vermöge, und daß der Zustimmung der Vernunft eine von sinnlicher Erregung ausgegangene Strebung vorangehe[242]). So mußte denn auch er an Ausgleichung des scheinbaren Gegensatzes zwischen angemessenen und sittlichen Handlungen, zwischen natürlichen und sittlichen Gütern sich versuchen. Posidonius hatte durch Beseitigung des chrysippischen Monismus, d. h. durch Nachweisung sinnlicher, aus der Vernunft nicht abzuleitender Triebe des menschlichen Seelenwesens, der folgenden Stoa den Weg gebahnt, und Seneka geht von diesem Dualismus desselben als zugestanden aus, ohne denselben von neuem nachzuweisen[243]). Es kann ihm nicht zweifelhaft sein, daß das

240) VII, 4, 39 (66) quid est ergo ratio? naturae imitatio. quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere. 35 de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. vgl. 31. ib. 6 animus intuens vera peritus fugiendorum ac petendorum. non ex opinione, sed ex natura pretia rebus imponens. II, 1, 4 (13) saepius opinione quam re laboramus.

241) XI, 3, 15 (82) sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque adspernatio dissolutionis. VII, 4, 38 (66) sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est. LXX, 5, 5 (122) omnia vitia contra naturam pugnant.

242) XII, 3, 29 (85) sensum enim hominis nulla exuit virtus. — XIX, 4, 18 (113) omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum.

243) XIV, 4, 8 (92) inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in affectibus,

Gute ausschließlich in der Vernunft, nicht in der Sinnlichkeit sich finden könne, und ausführlich widerlegt er die von dem angeblich allen Thieren eigenthümlichen Lusttriebe hergenommene Beweisführung für die epikurische Lustlehre [244]). Ebenso mußte er der epikurischen Behauptung entschieden entgegentreten, Nichts sei von Natur gerecht und nur die Furcht vor der Strafe nöthige uns gerecht zu handeln [245]). Wie konnte aber Seneka bei Verwerfung der Grund- und Angelbegriffe der epikurischen Ethik sich veranlaßt sehn, durch Aussprüche derselben seine eignen Lehren zu befürworten? Die Annahme, er habe die Vorliebe seines Freundes [246]) schonen oder vielmehr durch Benutzung derselben ihn zur wahren Lehre überführen wollen, reicht nicht aus, zumal erst in den letzten Briefen die wesentlichsten Punkte der Unvereinbarkeit beider Richtungen ins Licht gestellt werden. Vielmehr zeigt sich daß er sich und seinen Freund zunächst und vorzüglich zur Unabhängigkeit von Lust- und Unlustempfindungen zu erziehen beabsichtigte. Daß mit ihren fortwährenden und einander bekämpfenden Sollicitationen ein in sich befriedigtes, glückseliges Leben nicht bestehen könne, hatte ja auch Epikur eingesehen und daher zu der Fiktion eines seiner sensualistischen Wissenschaftslehre durchaus widersprechenden höheren Seelenlebens Zuflucht genommen. Deß bedurfte nun freilich die Stoa nicht; die Lehre von dem allwaltenden, wenn auch mit dem Stoffe

---

alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiorem ac digniorem viro reliquerunt, hanc necessariam beatae vitae putaverunt, enervem et abiectam est.

244) XX, 7, 1 (124) quaeritur, utrum sensu comprehendatur an intellectu bonum . . . quicunque voluptatem in summo ponunt, sensibile iudicant bonum, nos contra intelligibile. 14 hoc enim demum perfectum est, quod secundum universam naturam perfectum; universa autem natura rationalis est.

245) XVI, 2, 15 (97) illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit, nihil iustum esse natura, et crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse.

246) III, 2, 9 (23) possum vocem tibi Epicuri tui reddere. IV, 4, 2 (33) nolo illas (voces) Epicuri existimes esse: publicae sunt et maxime nostrae.

verflochtenen Geiste, konnte mit der Annahme eines solchen von dem Wechsel der sinnlichen Erregungen unabhängigen Seelenzustandes schon eher bestehen. Man durfte nicht mehr zu einem zugleich durch Genuß und Abstreifung der damit verbundenen, denselben störenden Stachel der sich steigernden Begierden, zu erzeugenden Zustande innerer passiver Befriedigung seine Zuflucht nehmen; das Bewußtsein den unbedingten Anforderungen der Vernunft zu genügen trat an die Stelle desselben; und den daraus hervorgehenden beseligenden Seelenfrieden ist daher Seneka bemüht zur Anerkennung zu bringen. Das höchste oder wahre Gut ist das einzige Unsterbliche in den sterblichen Geschöpfen, werde es als Weisheit oder Tugend bezeichnet [247]). Wir haben gesehen, wie es dem sittlich Guten gleichgesetzt, auf dieses die wahre Glückseligkeit, Sicherheit und ewige Ruhe zurückgeführt, es als Sitz der wahren Freiheit, sein Besitz als das gottverwandte Eigenthum des reinen, heiligen Geistes, als der von diesem rein durch sich selber zu erwerbende Besitz beschrieben wird. Soll nun aber der Geist sich aus sich selber entwickeln, so fragt sich, wie und wozu? soll er sein Bewußtsein zum göttlichen Weltbewußtsein erweitern, d. h. zur Einsicht in den ursprünglichen göttlichen Weltplan? oder soll er sich begnügen, zum lautern Organ der Anforderungen des Gewissens oder göttlichen Dämons sich zu gestalten, welches dieselben rein um ihrer selber willen, unabhängig von allen sinnlichen Motiven verwirkliche? Für ersteres scheint der Ausdruck zu zeugen: der Gottheit gehorche ich nicht, sondern stimme ihr zu [248]), und die Mahnung, sich zur Anschauung des Ewigen, namentlich im Laufe der Gestirne, zu erheben. Doch hält Seneka zu fest am sinnlichen Ursprung aller unsrer Erkenntnisse und ist trotz der Ueberzeugung von der Gottähnlichkeit der Seele, von der Schwäche der menschlichen Natur zu sehr durchdrungen, um jenen alt stoischen, in der

---

247) XVI, 3, 9 (98) illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque, sapientia et virtus: hoc unum contingit immortale mortalibus. vgl. Anm. 221 sq.

248) XVI, 1, 2 (96) non pareo deo, sed assentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor. vgl. Anm. 213.

Luft schwebenden Standpunkt erneuern zu können. Ging er daher zurück auf die sokratische Lehre vom unmittelbaren sittlichen Bewußtsein, so hätte es ihm freilich nahe gelegen in Untersuchungen über die Quellen des Bösen in uns, d. h. der Verdunkelung und Verkehrung jenes uns eingeborenen sittlichen Bewußtseins einzugehen. Er begnügte sich auf falsche Vorstellungen *(opiniones)* und auf die aus der Sinnlichkeit des Menschen abzuleitenden Affekte zurückzugehn; daß diese nicht aus der Vernunft als solcher sich ableiten ließen, hielt er mit der übrigen neueren Stoa, seit Posidonius die entgegengesetzte Annahme des Chrysippus widerlegt hatte, fest (243). Aber wie oft uud ausführlich er auch auf die Lehre von den Affekten zurückkam, eine irgendwie erhebliche neue Seite wußte er ihr nicht abzugewinnen. Er begnügte sich, sie als plötzlich eintretende, beschleunigte, nicht auf richtige Urtheile zurückzuführende Bewegungen der Seele, d. h. des demselben angehörigen Sinnenwesens, zu bezeichnen, woraus wenn sie häufig einträten und vernachläßigt würden, die eigentlichen Seelenkrankheiten, die Sünden, sich entwickelten [249]). Ausführlich bestreitet er dann, nach Vorgang der älteren Stoa, die Annahme, sie müßten ermäßigt, nicht ausgerottet werden, und will nicht gelten lassen, daß sie, auf ihr richtiges Maß zurückgeführt, zu Hebeln des Guten werden könnten; machen sie ja, hebt er hervor, dem Außer uns, außer unsrem vernünftigen Ich Gelegenen, unsrer sinnlichen Natur, uns dienstbar [250]). An ihre Stelle soll das Wollen, der vernünftige Wille treten. Doch läßt er sittliche Affekte, d. h. wohl solche,

---

249) IX, 4, 12 (75) adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum cet.

250) XII, 3, 4 (85) non hi (Peripatetici) tollunt adfectus, sed temperant. 6 si das aliquos adfectus sapienti, inpar illis erit ratio et veluti torrente quodam auferetur cet. 8. deinde nihil interest, quam magnus sit adfectus: quantuscunque est, parere nescit, consilium non accipit. 11 non erunt in nostra potestate. quare? quia extra nos sunt, quibus inritantur. XIX, 7, 2 (116) non obtinebis ut desinat, si incipere permiseris, XIII, 2, 41 (87) satius est suadere et expugnare adfectus, non circumscribere — de Ira, Anm. 148 ff.

in denen die affektartigen Bewegungen zu sittlichen Willensrichtungen übergehen, einigermaßen gelten [251]): — eine nicht weiter durchgeführte Annäherung an die Lehre von den guten Affekten (εὐπάθειαι).

Sollen die Affekte ausgetilgt werden so weit sie nicht in Wollungen der Vernunft, sondern in Trieben der sinnlichen Natur ihren Grund haben, so hat auch Nichts unbedingten Werth was nicht der Vernunftthätigkeit förderlich ist und eben darum immer nützt, nimmer schadet; das aber ist die Weisheit als Beschaffenheit des vollkommenen Geistes [252]), oder die Tugend, der durch Alles hindurchgehende Gleichmuth und die mit sich stets einstimmige, die Anforderungen der Vernunft erfüllende Haltung des Lebens. In der vollkommenen Vernunft, als dem unterscheidenden Merkmale des Menschen, kann daher auch ausschließlich das höchste Gut und die Glückseligkeit sich finden [253]). Ausführlich vertheidigt Seneka die darauf bezüglichen Schlußfolgerungen der Stoa gegen die schwachen Einreden der Peripatetiker, wie sie damals gäng und gäbe gewesen zu sein scheinen [254]). Ebenso hielt er gegen die Di-

251) XIX, 7, 1 (116) cum tibi cupere interdixero, velle permittam. 8 non possumus ista, quia nos posse non credimus. XVIII, 1, 3 (104) indulgendum est honestis adfectibus (der Liebe zu seiner Paulina).

252) XIX, 8, 12 (117) sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta; ars enim vitae est. 16 sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis. vgl. Anm. 236 sqq. Andre hiehergehörige St. s. in den Indic. ib. s. vv. *sapiens* et *sapientia*.

253) XI, 3, 18 (82) virtus concordi animo decreta peragit. IX. 5, 10 (76) ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. Id itaque unum bonum est in homine, quod unum hominis est. 15 bonus autem est, si ratio explicita et recta est et ad naturae suae voluntatem adcommodata. 16 haec vocatur virtus . . . nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit: hoc autem unum bonum est, quo uno beatus efficitur. IV, 2, 8 (31) perfecta virtus aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi.

254) XIII, 2, 12 sqq. (87) Posidonius' Argumentation ib. 35. vgl. 38.

stinktion der Akademiker, Peripatetiker und selbst gegen Antipater, den altstoischen vom einigen, untheilbaren, ausschließlich von Tugend abhängigen Begriff des höchsten Gutes aufrecht, welches eben so wenig wie das sittlich Gute und die Tugend, weder durch irgend welche äußere Verhältnisse noch durch Lebensdauer erhöht oder geschmälert werden könne. Freilich mußte er zugeben, daß Kraft, Gesundheit u. s. w. begehrenswerth seien, jedoch nur in Folge des ihnen zu Grunde liegenden Urtheils über ihre Naturgemäßheit [255]). Damit lenkt er denn wiederum in den Unterschied des Angemessenen und wahrhaft Sittlichen ein. Er geht von der dualistischen Entgegensetzung von Körper und Geist, Sinn und Vernunft aus. Nur Geist und Vernunft entscheiden, was gut und böse, nützlich und schädlich ist, weil sie Theil haben an der unveränderlichen und einigen göttlichen Norm des sittlich Guten; der Sinn

---

255). VIII, 2, 18 (71) Academici veteres beatum quidem esse etiam inter hos cruciatus fatentur, sed non ad perfectum nec ad plenum, quod nullo modo potest recipi. ... Quod summum bonum est, supra se gradum non habet, si modo illi virtus inest, si illam adversa non minuunt, si manet etiam comminuto corpore incolumis: manet autem. 19 sapientia .. persuadebit unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti nec intendi posse, non magis quam regulam cet. . . . idem ergo de virtute dicemus; et haec recta est. vgl. ib. 4 (71). IX, 3, 30 (74) honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in procinctu stat. XIII, 3, 5 (88) . . modo peripateticum (Homerum faciunt), bonorum (tria) genera inducentem cet. XIV, 4, 2 (92) de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit. 3 talis animus esse sapientis viri debet, qualis deum deceat. 5 Antipater quoque . . . aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum. 11 quid ergo, inquit, si virtutem nihil impeditura sit bona valitudo et quies et dolorum vacatio: non petes illas: quidni petam? non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt et quia bono a me iudicio sumentur. quid erit tunc in illis bonum? hoc unum, bene eligi. 14 est quidem, inquit, sapiens beatus: summum tamen illud bonum non consequitur, nisi illi et naturalia instrumenta respondeant cet. — IV, 3, 33 (32) vita beatior non fit, si longior. VI, 9, 4 (61) ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt, sed animus. vgl. XV, 1, 1 sqq. (93).

unterscheidet lediglich was angenehm und unangenehm, Lust oder Unlust; und wie sollte er nicht Lust der Unlust vorziehen? ja ihm ist jene naturgemäß, diese naturwidrig: er ist der Nothwendigkeit unterthan; der Geist dagegen entscheidet nach Freiheit, stimmt der Weltordnung zu, folgt ihr nicht wider Willen. Alles was außer dem Bereich unserer Freiheit liegt, ist Stoff, aus welchem der Geist das sittlich Gute bilden soll; diesem kommt Würde, allem von unsrer Selbstbestimmung Unabhängigen nur ein gewisser Werth zu und zwar blos so weit die Vernunft ihm sittliche Würde verleiht. Es ist daher ein Mittleres, eine Zuthat. Doch hält Sen. sich versichert, daß was den Geist erhebe, auch dem Körper förderlich sei [256]). Auf weitere Erörterung über das Mit-

---

256) VIII, 2, 27 (71) memini ex duabus partibus hominem esse conpositum: altera est inrationalis; haec mordetur, uritur, dolet: altera rationalis; haec inconcussas opiniones habet cet. IX, 5, 10 (76) quid in homine proprium? ratio; haec recta et consummata felicitatem hominis implevit . . . haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. 16 nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit. VII, 4, 16 (66) non potest honestum esse, quod non est liberum. 28 omnia enim ista, in quae dominium casus exercet, serva sunt cet. VIII, 2, 4 (71) unum bonum est, quod honestum est: cetera falsa et adulterina bona sunt. VII, 4, 35 (66) de bonis ac malis sensus non iudicat; quid utile sit, quid inutile, ignorat. 19. respondeo, plurimum interesse inter gaudium et dolorem; si quaeratur electio, alterum petam, alterum vitabo; illud secundum naturam est, hoc contra. . . . cum ad virtutem ventum est, utraque par est et quae per laeta procedit et quae per tristia. 14 media sunt haec, quae plurimum intervalli recipiunt; virtus in utroque par est; virtutem materia non mutat cet. 25 ubi par in utroque virtus est, non comparet aliarum rerum inaequalitas. omnia enim alia non partes, sed accessiones sunt. 29 quicquid incommodi est, vi tanto maioris boni tegitur. 33 qualis ratio est, tales et actiones sunt . . . pares autem actiones inter se esse dico, quia honestae rectae sunt: ceterum magna habebunt discrimina variante materia cet. 35 aliena et externa pro vilibus habet (ratio), et ea quae neque bona sunt neque mala, accessiones minimas ac levissimas iudicat. 36 ceterum bona quaedam prima existimat (ratio), ad quae ex proposito venit, tamquam victo-

telgebiet zwischen dem einzig wahrhaften Gut und den äußeren Gütern geht er nicht ein. Je höher er aber das höchste, d. h. sittlich Gute in seiner Unabhängigkeit von Allem außer ihm, stellt, um so weniger wähnt er den Besitz desselben, d. h. die Weisheit schon erreicht zu haben. Er bescheidet sich zu den Fortschreitenden zu gehören, und sucht sich die Grade der Fortschreitung, nach Vorgang andrer Stoiker zu verdeutlichen [257]). Begreiflich konnte

riam, bonos liberos, salutem patriae; quaedam secunda, quae non adparent nisi in rebus adversis, tamquam aequo animo pati morbum magnum, exilium; quaedam media, quae nihilo magis secundum naturam sunt quam contra naturam, tamquam prudenter ambulare, composite sedere. 38 id aliquando contra naturam est, in quo bonum illud existit; volnerari . . . contra naturam est, sed inter ista servare animum infatigabilem secundum naturam est . . . 39 materia boni aliquando contra naturam est, bonum numquam. VIII, 2, 33 (71) corporum autem bona corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona. his pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit. VII, 5, 4 (67) ita non incommoda optabilia sunt, sed virtus qua perferuntur incommoda. vergl. 6. XIV, 4 (92) ib. 33 corporis quoque velut oneris necessarii non amator, sed procurator est . . nemo liber est, qui corpori servit. X, 2, 8 (78) quicquid animum erexit, etiam corpori prodest.

257) VIII, 2, 30 (71) Hoc loco vitium nostrum est, qui idem a sapiente exigimus et a proficiente. Suadeo adhuc mihi ista, quae laudo, nondum persuadeo; etiamsi persuasissem, nondum tam parata haberem aut tam exercitata, ut ad omnes casus procurrerent (vgl. Anm. 215). 34 Et in ipsis sapientiam sectantibus magna discrimina esse fateamur necesse est. 35 si quicquam ex studio et fideli intentione laxaverint, retro eundum est: nemo profectum ibi invenit, ubi reliquerat. Instemus itaque et perseveremus. IX, 4, 8 (75) Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est? Non, ut existimo; nam qui proficit, in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur: primi sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in vicinia eius constiterunt... qui omnes iam adfectus ac vitia posuerunt . . . sed illis adhuc inexperta fiducia est cet. 13 secundum genus est eorum, qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita, ut non sit illis securitas

eine scharfe Abgrenzung dieser Gradverschiedenheiten nicht gelingen, und Seneka scheint auch kein sonderliches Gewicht darauf gelegt zu haben. Mit Recht mahnt er dagegen zu nimmer nachlassenden Anstrengungen im Fortschreiten (ib.) und sucht sich eines Leitsterns in der beharrlichen Betrachtung des Bildes der Weisheit zu versichern [258]). Darum legt er auch so großes Gewicht auf Vergegenwärtigung von Beispielen erhabener Gesinnung [259]) und mahnt sich Alles fern zu halten, was zur Sünde reizen könnte [260]).

Jene Empfehlung und diese Mahnung lagen ihm um so näher, je mehr er überzeugt war, daß nichts Böses dem Menschen angeboren sei, sondern alles ihm nur anerzogen werde [261]); nicht als wenn er mehr oder weniger günstige Anlage zum Guten gänzlich in Abrede gestellt hätte: nur hält er sich versichert, daß die natürlichen Hindernisse durch Kunst, wenn auch nicht völlig beseitigt, doch gemindert werden können. Auch die natürliche Scham will er geschont wissen [262]). Auf diese Kunst des Lebens setzt er denn

---

sua certa possessio; possunt enim in eadem relabi. tertium illud genus extra mala multa et magna est, sed non extra omnia cet.

258) VII, 2, 6 (64) mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae.

259) XII, 1, 13 (83) instruenda enim vita exemplis inlustribus. I, 6, 5 (6) longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.

260) V, 11, 5 (51) id agere debemus, ut incitamenta vitiorum quam longissime profugiamus. Der ganze der Schilderung des ausgelassenen Lebens in Bajä gewidmete Brief schärft diese Warnung ein.

261) III, 1, 15 (22) peiores morimur quam nascimur; nostrum istud non naturae vitium est; illa nobiscum queri debet et dicere: quid hoc est? sine cupiditatibus vos genui . . . quales intrastis exite. XV, 2, 54 (94) trahunt in pravum parentes, trahunt servi; nemo errat uni sibi, sed dementiam spargit in proximos accipitque invicem, et ideo in singulis vitia populorum sunt, quia illa populus dedit cet. 55 erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt. VI, 8, 1 (60) non admiror, si omnia nos a prima pueritia mala sequuntur: inter exsecrationes parentum crevimus.

262) I, 11, 1 (11) nulla enim sapientia naturalia corporis aut

sein ganzes Vertrauen, und sie ist ihm die Philosophie; sie zu preisen und anzuempfehlen, benutzt er jede Gelegenheit; jedoch nicht die Philosophie eines in sich geschlossenen Lehrgebäudes; er bekennt sich zwar zur Stoa, aber zu der demüthigeren; er ermahnt überhaupt zu den Alten zurückzukehren, selbst zum Epikur, Hermarchus und Metrodorus; nur soll man nicht wähnen daß die Wahrheit je erschöpft sein könne, die sich Allen eröffne; und vorzüglich die richtige Anwendung der gefundenen Wahrheiten muß zur Bekämpfung des Bösen Jeder der eignen Erwägung vorbehalten [263]). Im Bewußtsein dazu angeleitet zu haben, möchte er sich rühmen, für die Nachwelt zu arbeiten, der Gunst derselben sich versichert halten [264]). Unbezweifelt hatte Seneka eine umfassende Belesen-

---

animi vitia ponuntur: quicquid infixum et ingenitum est, lenitur arte, non vincitur. — II, 2 10, (14) difficile enim temperamentum est. — III, 4, 2 (25) . . quod adhuc peccare erubescit; nutriendus est hic pudor, qui quamdiu in animo eius duraverit, aliquis erit bonae spei locus.

263) II, 1, 4 (13) non loquor tecum stoica linqua, sed hac submissiore — V, 12, 7 (52) tu vero etiam ad priores revertere, qui vacant; adiuvare nos possunt non tantum qui sunt, sed qui fuerunt. ib. 4. vgl. de Otio 14, 2. 5. Ep. I, 2, 5 (2) soleo enim in aliena castra transire, non tanquam transfuga, sed tamquam explorator. — V, 4, 4 (45) non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero. Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico; nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt; et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaesissent. — IV, 4, 11 (33) ego vero utar via veteri, sed si propriem planioremque invenero, hanc muniam . . . patet omnibus veritas, nendum est occupata. vgl. ib. 4 wo neben Kleanthes, Chrysippus, Panätius und Posidonius, — Hermarchus und Metrodorus genannt werden. XI, 1, 1 (80) non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere. XII, 2, 3 (84) apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt ect. vgl. XIV, 1. 18 (89). VII, 2, 9 (64) multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. 7 multum adhuc restat operis multumque restabit. 8. animi remedia inventa sunt ab antiquis; quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere.

264) I, 8, 2 (8) posterorum negotium ago; illis aliqua, quae pos-

heit, vorzüglich im Gebiete der älteren und neueren stoischen Philosophie; innerhalb ersterer führt er zwar Zeno und Kleanthes[265]) häufig genug an, übersetzt auch von letzterem einige Verse; doch bleibt zweifelhaft, ob er unmittelbar aus ihren Schriften schöpfte. Dasselbe gilt vom Antipater und Archedemus. Mehr geht er auf die Bücher des Chrysippus und Posidonius zurück (seltener wird Panätius angeführt), und als ihm noch geistesverwandtere liebt er Sprüche und Beispiele der Männer seines und des unmittelbar vorangegangenen Jahrhunderts anzuführen, wie des Athenodorus, Sextius, Attalus, des Serapion, seines Lehrers Sotion, seiner Freunde Klaranus, Demetrius, Tullius Marcellinus, Metronax[266]). Daß er was er sparsam genug von platonischen und aristotelischen Lehren erwähnt, unmittelbar aus den Quellen und nicht vielmehr aus Kompendien oder damaligen Lehrvorträgen geschöpft habe, ist mir mehr als zweifelhaft. In einem Briefe, worin er seinem Freunde die stoische Eintheilung des Seienden (*τὸ ὄν*, *quod est*), in Körperliches und Unkörperliches (*incorporalia*), ersteres in Belebtes und Unbelebtes (*animantia* et *inanima*) u. s. w., erklärt, auch nicht außer Acht läßt, daß einige Stoiker als alleroberſten Gattungsbegriff das Was gesetzt hätten: geht er auch auf die platonische Eintheilung ein und bezieht sich dabei auf die Mittheilungen eines gelehrten Freundes, der wahrscheinlich die übliche Auffassung der damaligen Platoniker berichtete. In der That hätte er die sechs Glieder (*modi*) des Seienden in den platonischen Schriften auch nicht finden können[267]). In einem

---

sint prodesse, conscribo. II, 9, 5 (21) habebo apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere.

265) XVIII, 5, 10 (108) nam, ut dicebat Cleanthes, quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit, cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patentiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit. Im Uebrigen verweise ich auf die Indices. Vergl. über Chrysippus Anm. 126. S. 547. 549. über Posidonius unten Anm. 270.

266) Auch hier begnüge ich mich auf die Indices zu verweisen. vgl. Zeller 611 ff. 2te Ausg.

267) VI, 6, 8 (58) Sex modis hoc (*quod est*) a Platone dicit

andren Briefe, nachdem die althergebrachte Unterscheidung von Weisheit und Philosophie erörtert worden, geht er auf die Dreitheilung der letzteren ein und bemerkt, einige Peripatetiker hätten einen vierten und fünften Theil (*civilem* et *οἰκονομικήν*) hinzugefügt. Nachdem er dann bemerkt hat, wie auch die Epikureer in ihrer Zweitheilung die Logik (*ph. rationalis*) als *locus de iudicio et regula* anhangsweise, als *accessio* ihrer Physik, die Kyrenaiker, trotz ihrer Beseitigung der Logik und Physik, sie doch in ihrer Fünftheilung der Ethik aufgenommen; der Chier Aristo, in gänzlicher Abkehr von Physik und Logik, auch die Ethik eines wesentlichen Bestandtheils beraubt habe: geht er zu näherer Erörterung der stoischen Dreitheilung über. Nur die von ihm angenommene weitere Eintheilung der von ihm vorangestellten Ethik ist bezeichnend für seinen Standpunkt. Ob er diese schwer aus einander zu haltende ethische Dreitheilung [268]) in seinem größeren

---

amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat. 16 primum illud quod est . . . cogitabile est. 17 Secundum ex his, quae sunt, ponit Plato, quod eminet et exsuperat omnia; hoc ait per excellentiam esse . . . deus scilicet maior ac potentior cunctis. Tertium genus est eorum quae proprie sunt . . . propria Platonis suppellex est: ideas vocat. 20 quartum locum habebit εἶδος. 21. alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita . . . εἶδος in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus. 22 quintum genus est eorum, quae communiter sunt . . . Sextum genus eorum quae quasi sunt: tamquam inane, tamquam tempus. Quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat cet. Ueber das was über die stoische Eintheilung gesagt wird, vgl. XX, 7, 14 (124).

268) XIV, 1, 14 (89) . . moralem eius partem primum incipiamus disponere; quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans, quanto quidque dignum sit, maxime utilis; quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? secunda de actionibus, tertia de inpetu. Primum enim est, ut quantum quidque sit iudices; secundum ut inpetum ad illa capias ordinatum temperatumque; tertium, ut inter inpetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias cet.

Werke von den Pflichten durchzuführen versucht habe, wissen wir nicht. In den vorhandenen Schriften tritt an die Stelle jener allgemeinen Dreitheilung eine Zweitheilung, die der Betrachtung des Wahren und die Erwägung der Handlungen [269]).

Im ersten der beiden hierher gehörigen ausführlichen Briefe vertheidigt er gegen Aristo und die ihm folgten, die Nothwendigkeit des zweiten in die besonderen Lebensverhältnisse in der Form von Vorschriften eingehenden Theiles der Sittenlehre. Möge, hatte man gesagt, das Böse durch schlechte Vorstellungen in die Seele schon eingedrungen, oder doch Gefahr vorhanden sein, ihnen bei hinzukommenden Reizen zu erliegen, so könnten nur Grundsätze (*decreta)*, nicht ins Unendliche gehende Belehrungen helfen. Seneka dagegen folgt dieser sehr ins Einzelne ausgeführten Ansicht Schritt für Schritt und macht namentlich die Wirksamkeit guter Denksprüche und die Ueberzeugung geltend, daß die uns eingeborenen Samen des Guten durch Ermahnungen erweckt würden, und daß Grundsätze und Belehrungen zusammengehörten; denn er ist weit entfernt, die Ethik in letztere auflösen zu wollen; er vertheidigt vielmehr die von Posidonius getadelte Befürwortung der Gesetze durch vorangestellte Principien [270]). Im folgenden Briefe zeigt er dagegen,

---

269) XV, 2, 45 (94) In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. 47 pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt, sed etiam praecepta, quae adfectus nostros velut edicto coercent et adligant.

270) XV, 2, 13 (94) duo sunt, propter quae delinquimus: aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta, aut, etiamsi non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. 29 omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur ect. 31 non enim exstincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et obpressa. — XIV, 2, 46 90 omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita; virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto ect. XV, 2, 31 quid enim interest inter decreta philoso-

wie die ins Einzelne gehenden Lehren nur wirksam werden können, wenn auf die in der Tiefe der Seele sich findenden und aus ihr zu entwickelnden, nicht offen vorliegenden, Grundsätze gegründet; zumal in der mit lebhaften Farben geschilderten Verderbniß seiner Zeit. Den zweiten angewendeten Theil der Ethik bezeichnet er auch als den paränetischen [271]), so daß der erste der dogmatische heißen dürfte, und unterscheidet eine beschauliche und eine aktive Tugend (251). Doch treibt ihn seine Neigung mehr zur Betrachtung der letzterern als der ersteren an. Er beschränkt sich rücksichtlich der beschaulichen oder grundlegenden Ethik auf die früher hervorgehobenen allgemeinen Bestimmungen (S.567 ff.), unterscheidet

---

phiae et praecepta, nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? 33 et prudentia et iustitia officiis constat: officia praeceptis disponuntur. — 38 In hac re dissentio a Posidonio, qui pro eo, quod Platonis legibus adiecta principia sunt: legem, inquit, brevem esse oportet cet.

271) XV, 3, 10 (95) philosophia et contemplativa est et activa. 11 sequitur ergo, ut cum contemplativa sit, habeat decreta sua. 12 decreta sunt, quae muniant, quae securitatem nostram tranquillitatemque tueantur, quae totam vitam totamque rerum naturam simul contineant. Hoc interest inter decreta philosophiae et praecepta, quod inter elementa et membra: haec ex illis dependent, illa et horum causae sunt et omnium. vgl. §. 59. 61 occulta probationem exigunt; probatio non sine decretis est: necessaria ergo decreta sunt. 62 quae dant animis inflexibile iudicium. 34 In hac ergo morum perversitate . . . decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio. His si adiunxerimus praecepta, consolationes, adhortationes poterunt valere: per se inefficaces sunt. 38 nihil ergo proderit dare praecepta, nisi prius amoveris obstatura praeceptis. 44 ergo infigi debet persuasio ad totam pertinens vitam (inflexibile iudicium): hoc est quod decretum voco. 64 praecepta aperta sunt; decreta vero sapientiae in abdito. 65 Posidonius non tantum praeceptionem, . . . sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat. His adicit causarum inquisitionem, *etymologiam* . . . ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis: hanc Posidonius *ethologiam* vocat, quidam *characterismon* adpellant cet. 66 alter praecepta virtutis dat, alter exemplar.

zwar die dem Guten zu Grunde liegende sittliche Norm und fragt, wie wir wohl zu den ersten Begriffen des einen und andern gekommen sein möchten, führt jedoch letztern, ohne Erörterung der verschiedenen Arten des objektiv Sittlichen, auf Naturgemäßheit, das gut sein auf von körperlichen Beschaffenheiten hergenommene Analogien zurück [272]). Eben so wenig findet sich bei ihm eine irgendwie durchgreifende Tugendlehre, und noch weniger, wie gesagt, eine Untersuchung über die subjektiven Quellen des Bösen. Zurückführung auf falsche Vorstellungen und auf daraus hervorgehende Affekte reicht nicht aus, da sich immer wiederum fragt, woher die Verkehrtheit?

Wir haben bereits bemerkt, wie eng bei Seneka das sittliche Bewußtsein an das Gottesbewußtsein sich knüpft und wohl scheint es hin und wieder als habe er letzteres über ersteres erheben wollen (Anm. 285); aber zu einer wirklichen Abkehr von der stoischen Ineinsbildung von Gott und Natur, Fatum und Vorsehung kommt er doch nicht. Nur hebt er entschieden hervor, daß die Gottheit mit dem schlechthin Guten zusammenfalle und sie nur durch Verwirklichung desselben in uns verehrt werde [273]). Er sagt sich

---

272) XX, 1, 11 (118) bonum societate honesti fit, honestum per se bonum est. — XX, 3, 3 (120) quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisse: nobis; videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. 5 noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi ect. Und doch wiederum IV, 2, 1 (31) sequere illum inpetum animi, quo ad optima quaeque calcatis popularibus bonis, ibas. und Aehnliches häufiger. — XIX, 8, 6 (117) multum dare solemus praesumptioni omnium hominum ect.

273) XV, 3, 47 sqq. (95) Quo modo sint di colendi, solet praecipi. 50 Primus est deorum cultus deos credere; deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est; scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui

daher von der abenteuerlichen Theologie der Stoiker, wie in jenem Briefe (273), so in den erhaltenen Bruchstücken des Dialogs vom Aberglauben [273b]) durchaus los.

Seinen gesunden Sinn bewährt Seneca auch in der Abwehr fruchtloser Spitzfindigkeiten der Schule und findet deren selbst schon bei Zeno [274]). So weist er die abgeschmackten Folgerungen nach, die aus der stoischen Behauptung sich ergeben, die Tugenden oder gar die Künste, Gedanken und einzelnen Bewegungen, wie das Sehen, seien, weil wirkend, lebende Wesen [275]). So gibt er der Stoa auch zu, ohne jedoch Gewicht darauf zu legen, daß alles

---

humani generis tutelam gerunt, interdum curiosi singulorum. Hi nec dant malum nec habent . . . vis deos propitiari? bonus esto; satis illos coluit quisquis imitatus est.

273b) De superstitione dialogus, bei Haase p. III, 424 sqq.

274) V, 4, 5 (45) multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captiosae disputationes, quae acumen inritum exercent. Nectimus nodos cet. vgl. V, 9, 5 (49). VI, 6, 25 (58). ib. 26 quomodo meliorem me facere ideae platonicae possunt? cet. XVIII, 3, 11 (106) latrunculis ludimus. XIII, 3, 36 (88) plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est. VII, 3, 16 (65) ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, adtollunt et levant animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa, quorum fuit XVII, 2, 20 (102) cavillatoribus istis abunde respondenimus; sed non debet hoc nobis esse propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere . . . 21 Dic potius, quam naturale sit in immensum mentem suam extendere; magna et generosa res est humanus animus: nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur. XVIII, 5, 23 (108) nos docent disputare, non vivere . . itaque quae philosophia fuit, facta philologia est. XI, 3, 24 (82) quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit. XII, 1, 9 sqq. (83) Zeno's Beweisführung gegen die Trunkenheit. XII, 3, 43 (88) Gegen Protagoras, den eleatischen Zeno, Parmenides u. A.

275) XIX, 4, 5 (113) et animus meus animal est et ego animal sum: duo tamen non sumus. quare? quia animus mei pars est. 23 Cleanthes ait (ambulationem) spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale.

was wirke und leide, körperlich sei, mithin auch die Seele und das Gute; beseitigt aber die daraus gefolgerte Sonderung von Weisheit und weise sein, als eines Körperlichen und Unkörperlichen[276]). Solche logische Subtilitäten weist er zurück, und mit vollem Rechte. Nur fühlt er sich durch dergleichen Fragen nicht angeregt in gründliche Prüfung der zu Grunde liegenden Voraussetzungen einzugehn; dazu fehlte es ihm an wissenschaftlichem Sinn. Ausschließlich auf das gerichtet, was das sittliche Bewußtsein läutere und kräftige, übersah er die wesentlichen Förderungsmittel, welche diesem jede auf Liebe zur Wahrheit beruhende wissenschaftliche Beschäftigung zu gewähren vermag. So äußert er sich über Künste und Wissenschaften, sofern in ihnen jene unmittelbare Beziehung auf Sittlichkeit sich nicht finde, geringschätzig, indem er Geist und Vernunft oder Gemüth von einander sondert[277]). Aber auch die Philosophie beschränkt er auf die unver-

276) XVIII, 3, 3 (106) scire magis iuvat quam prodest, sicut hoc, de quo quaeris: bonum an corpus sit. 8 omnia ista, quae dixi, non mutarent corpus, nisi tangerent: ergo corpora sunt. 10 bonum hominis et corporis bonum est: itaque corporalis res est. XIX, 8, 9 (117)... libenter quaesierim, cum omnia aut mala sint aut bona aut indifferentia, sapere in quo numero sit? 10 accidens est, inquit, sapientiae. hoc ergo, quod vocas sapere, utrum facit sapientiam an patitur? . . utroque modo corpus est... si corpus est, bonum est. 13 (ambulare) non corpus, inquit, est, . . sed enunciativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enunciatum, alii edictum. Sic cum dicimus sapientiam, corporale quiddam intellegimus; cum dicimus sapit, de corpore loquimur; plurimum autem interest, utrum illud dicas, an de illo. 16 sapientia habitus perfectae mentis est, sapere usus perfectae mentis: quomodo potest usus eius bonum non esse, quae sine usu bonum non est? cet. V, 9, 5 (49) tristius inepti sunt (dialectici quam lyrici) cet. vgl. VII, 3, 16 (65).

277) IX, 4, 5 (75) aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur. XIII, 3, 2 (88) unum studium vere liberale est, quod liberum facit, hoc est sapientiae . . . cetera pusilla et puerilia sunt. In diesem Sinne urtheilt er über Grammatik, die Versuche der verschiedenen Schulen ihre Lehrmeinungen bei Homer nachzuweisen

änderliche Wissenschaft vom Guten und Bösen; und doch soll die Weisheit von den göttlichen und menschlichen, den vergangenen, zukünftigen, veränderlichen und ewigen Dingen, von der Zeit, ob vor ihr irgend Etwas gewesen, von der Seele u. s. w. handeln. Ebendarum soll alles Ueberflüssige beseitigt werden [278]). Wie und bis wie weit? darüber erklärt sich Seneka nicht. Auch über die der Ethik zunächst liegenden theoretischen Fragen der Weisheit, wie über das Wesen der Gottheit, Vereinbarkeit von Fatum und Vorsehung und über das Schicksal der Seelen nach dem Tode, zu wissenschaftlicher Ueberzeugung zu gelangen, hat er das Bedürfniß nicht gefühlt. Immer von neuem bekämpft er die Furcht vor dem Tode, ohne sonderlich wählerisch in seinen Gründen zu sein, preist die Freiheit des Menschen, aus sittlichen Gründen, nicht aus Ueberdruß am Leben, sich den Tod selber zu geben [279]), bezeichnet ihn

---

(§. 3 sqq.), über Musik, Geometrie und Arithmetik (§. 10 sqq. 13 si artifex es, metire hominis animum. Ueber Astronomie §. 14. 15 sive quidquid evenit, faciunt (astra), quid immutabilis rei notitia proficiet? sive significant, quid refert providere quod effugere non possis?). Malerei und Bildhauerkunst will er zu den freien Künsten nicht rechnen; ihre Künstler sind ihm luxuriae ministri. 18...20 quare ergo liberalibus studiis filios erudimus? non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. Es folgt 21 sqq. des Posidonius Viertheilung der Künste, deren letzte Klasse, die der freien Künste, Seneka nicht für Theile der Philosophie gelten lassen will. vgl. Anm. 189.

278) XIII, 3, 28 (88) una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae conpetit. 33 magna et spatiosa res est sapientia; vacuo illi loco opus est: de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore, de quo uno vide quam multa quaerantur... 34. innumerabiles quaestiones sunt de animo tantum: unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit. 35 supervacua ex animo tollenda sunt. 42 philosophi quantum habent supervacui? quantum ab usu recedentis? cet.

279) IV, 1, 5 sqq. (30). 15 plus momenti apud me habent, qui ad mortem veniunt sine odio vitae. vgl. V, 9, 9 (49). VI, 2, 2 (54). VI, 5, 4 (57). 7 qui existimant animam hominis magno pondere extriti permanere non posse et statim spargi . . . qui hoc dicunt (Stoici) vi-

sogar als den wahren Geburtstag, redet von der Fortdauer nach dem Tode als einer Möglichkeit, möchte des Ueberganges eines höheren Daseins des Lichts und der Erkenntniß sich völlig versichert halten [280]); getröstet sich aber der Ueberzeugung auch bei der Aussicht auf Vernichtung, die Größe der Seele bewahren zu können, durch gutes Beispiel auf die Nachwelt fortzuwirken, und vertheidigt in dieser Beziehung auch den Werth des wahren Ruhms (*claritas*), im Unterschiede von der nach Zahl der Stimmen ermessenen Berühmtheit (*gloria, fama*) [281]).

Die übliche Dreitheilung der Philosophie läßt zwar Seneka gelten (S. 584), bezeichnet aber schon seine Meinung über das Verhältniß der Theile zu einander, indem er die Ethik voranstellt, auf sie die Physik folgen läßt und der Logik die letzte Stelle

---

dentur mihi errare. VII, 1 (63). VII, 3, 24 (65) mors quid est? aut finis aut transitus. VIII, 1, 3 sqq. (70). X, 1, 6 sqq. (77). ib. 2, 2 sqq. (78). XI, 3, 4 sqq. (82). XV, 1 (93). XVI, 4, 30 (99). XVI, 3, 16 (98) hic tam turpe putat mortem fugere quam ad mortem confugere. XVII, 1 (101).

280) XVII, 2. 26 (102) dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. 28 tunc in tenebris vixisse te dicas, cum totam lucem et totus adspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris . . quid tibi videbitur divina lux, cum illam suo loco videris? 30 quidni non timeat, qui mori sperat, si is quoque, qui animum tamdiu iudicat manere, quamdiu retinetur corporis vinculo, . . id agit, ut etiam post mortem utilis esse possit. ib. 2 (102) credebam enim me facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam (immortalitatem animarum) promittentium magis quam probantium. dabam me spei tantae. (vgl. S. 564.)

281) XV, 1, 10 (93) sed tolli me de medio puta et post mortem nihil ex homine restare: aeque magnum animum habeo, etiamsi nusquam transiturus excedo. — XVII, 2, 30 (102) cogita, quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam. vgl. 102 (280). — 102, 11 claritas non desiderat multa suffragia: potest et unius boni viri iudicio esse contenta. 13 ad gloriam aut famam non est satis unius opinio.

anweist. Von dieser wird der die Dialektik mit Grammatik und Rhetorik verquickende Begriff der Stoa kurz angeführt. Und in der That hat er ihr schwerlich je ein ernstliches Studium zugewendet; der größere Theil derselben mußte ihm als Gewebe fruchtloser Spitzfindigkeiten erscheinen. Er begnügt sich die stoische Definition anzuführen [282]) und die sensualistischen Anfänge unsrer Begriffe auch im Gebiete der Sittlichkeit nachzuweisen, setzt jedoch Anlagen oder Samen derselben im Geiste voraus; nur die Entwickelung derselben soll durch sinnliche Wahrnehmung zu Stande kommen [283]).

Im Uebrigen führt er logische Fragen kaum ohne geringschätzige Seitenblicke an.[284]). Mit großem Pathos redet er hin und wieder von der Erhabenheit der Gegenstände der Physik. Selbst die Tugend, sagt er, ist erhaben, nicht weil es an sich glückselig ist des Bösen ledig zu sein, sondern weil sie die Seele entbindet, zur Erkenntniß der himmlischen Dinge vorbereitet und sie würdigt in Gemeinschaft mit den Göttern zu treten [285]). Und freilich ersehen wir aus Bruchstücken oder Anführungen, daß Sen. wahrscheinlich in früheren Jahren, auf die Natur der Steine, der Fische, auf Indien, auf Aegypten und seine Heiligthümer, auf die Gestalt der Erde, sein Augenmerk gerichtet hatte; mancherlei Beobachtungen über meteorologische Erscheinungen, in deren Erörterung

282) XIV, 1, 9 (89) tertia (pars philosophiae, — rationalis) proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.

283) Anm. 272. vgl. 270. namentlich XIX, 8, 6 (117) multum dare solemus praesumptioni omnium hominum cet. vgl. §. 13. XVIII. 8, 5 (106).

284) V, 9, 5 (49) tristius inepti sunt dialectici (quam lyrici. XVII, 2, 4 sqq. (102) XIX, 4 (113) Nat. Quaest. II, 2, 2.

285) S. das ganze *prooemium* zu den naturali b. Quaestion., besonders §. 6. vgl. VI, 4, 2. Ep. XV, 3, 10 (95) philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque; erras enim, si tibi illam putas tantum terrestres operas promittere: altius spirat; totum, inquit, mundum scrutor . . . magna me vocant supraque vos posita. XIX, 8, 19 (117). vgl. Anm. 278.

er vorzüglich dem Posidonius sich angeschlossen zu haben scheint, enthalten auch seine Naturales Quaestiones, in welchen er sich zugleich auf eine frühere Schrift von den Erdbeben bezieht; und den verheerenden Ausbruch des Vesuv im J. 63 hatte er ja selber noch erlebt [286]). Aber doch soll die Seelenruhe gesichert, das eigene Ich erforscht sein, bevor man sich zur Welt der Dinge wende und die darauf gerichteten, der Subtilitäten sich enthaltenden Untersuchungen den Zweck haben den eignen Seelenfrieden zu fördern [287]), und darauf Bezügliches streut er gern seinen physischen Betrachtungen ein. Was aber nicht unmittelbar aus dem Triebe zu wissen um des Wissens willen hervorgeht, nimmt auch die volle Energie des Geistes nicht in Anspruch; man begnügt sich mit einem die innere Ruhe nicht störenden Dafürhalten. So konnte denn auch Seneka, wie wir sahen (Anm. 230 f. 237. 248 f. 256. 273. 280) mit unklaren, schillernden Begriffen von Welt, Gott und Unsterblichkeit der Seele sich begnügen, ohne daß man darum der Neigung zur Skepsis ihn zeihen dürfte; er beschränkt sich auf das was seinem Zwecke genügte.

Konnte nun eine solche, im Grunde lediglich negative, die bösen Gelüste bekämpfende Sittenlehre, wie die des Seneka, sein eigenes Seelenheil und das seiner Zuhörer wesentlich fördern? Zu einer sittlichen Wiedergeburt konnte sie allerdings nicht führen; dazu hätte es ins Seelenleben tiefer eingreifender Ueberzeugungen bedurft, der Eröffnung der Aussicht auf höhere, durch das sittliche Leben erreichbarer Vernunftzwecke; und in dieser Beziehung steht Seneka's und überhaupt die stoische Ethik, weit unter der platonischen, auch der aristotelischen. Ohne

---

286) S. fragmenta 4—8. — Nat. Quaest. VI, 4, 2. — VI, 11. 26, 5.

287) Ep. VII, 3, 15 (65) ego quidem priora illa ago ac tracto, quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum. 16 ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo; ista enim omnia si non concidantur nec in hanc subtilitatem distranantur, adtollunt et levant animum cet. vgl. Nat. Quaest. III praef. 10. 18. II, 59, 1 sqq. III, 18. IV, 13. V, 15, 2. 18, 5.

Zweifel irren die Kirchenväter, wenn sie Hinneigung zur christlichen Heilslehre bei Seneca voraussetzen; der Ueberzeugung von der Selbstgenugsamkeit des menschlichen Wollens hätte er sich schwerlich je begeben, die Einsicht in höhere, über unser Erfahrungsleben hinausreichende geistige Zwecke schwerlich je fassen können. Messen wir aber seine Leistungen nach dem Maße seiner Zeit, so werden wir zu billigerem Urtheile gelangen. Es war die Zeit tiefer Versunkenheit in sinnliche und selbstische Lüste und Begierden, denen man sich um so leichter ergab, je mehr das Joch der Knechtschaft unter furchtbarer Willkürherrschaft jede edlere geistige Erhebung des Geistes unterdrückte. Es that vor allem Noth den sittlichen Richter, das Gewissen, zu wecken, die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen zur Anerkennung zu erheben, eindringlich nachzuweisen, wie nur ihre Verwirklichung, im Gegensatze gegen den Genuß der Güter des Lebens, zu wahrer Seelenruhe führen könne, und wie dieß Jeder durch Kraft des Willens zu erreichen vermöge. Auch die Form, deren Seneca in seinen Belehrungen sich bedient, mochten dem Zeitalter angemessen sein. Mangel gründlicher Erörterungen der sittlichen Begriffe, die wir gegenwärtig vermissen, mochte jener Zeit nicht fühlbar sein. Und wie hätten sie dem Seneca von seinem Standpunkte aus gelingen können? den Eingang zur Güterlehre hatte er sich von vorn herein verschlossen; sein abstrakter Begriff vom höchsten Gute war nicht theilbar; Jeder war zur Annäherung an dasselbe auf sich selber angewiesen; als Mittel der Förderung galten ihm nur Lehren und Beispiele Andrer. Daß das durch sittlich-geistige Thätigkeit, geschweige denn durch Körperkraft und mechanische Geschicklichkeit Erreichbare ein in der Menschheit sich fortsamendes Gut sei, lag außer seinem und seiner ganzen Zeit Gesichtskreise. Noch weniger konnte er ideale Zielpunkte des Zusammenwirkens verschiedener Individuen und Zeitalter, im sittlich-geistigen Streben fassen; nur im Verhältniß der Freundschaft erkannte er einen solchen einigermaßen an [288]). Die Zwingherrschaft des Staates hielt

288) I, 9, 8 (9) sapiens etiamsi contentus est se, tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna

er für ein unabwendbares Uebel und selbst seinem viel bewunderten Ideale der Tugenden, dem Uticenser Kato wirft er vor, nicht eingesehn zu haben, daß die Freiheit, welche derselbe herzustellen trachtete, längst zu Grunde gerichtet sei [289]). An die Stelle konkret gegliederter Staaten, trat ihm, wie der Stoa überhaupt, das unbestimmte Bild einer allgemeinen Verbrüderung der Menschen [290]), veranlaßte jedoch auch ihn zu der Ueberzeugung, daß die herkömmlichen Standesunterschiede, die zudem in seiner Zeit in raschem Wechsel begriffen waren, ohne alles wahre Gewicht seien. Ueberall richtet er seinen Blick auf den Adel der Seele, auf das wahrhaft Menschliche; und das weiß er in gleichem Maße bei den Sklaven wie bei den Freien anzuerkennen [291]).

Die seiner Ethik angemessenen Formen konnten nur Tugend- und Pflichtenlehre sein; erstere aber beschränkt sich in den vorhandenen Schriften auf populäre Begriffsbestimmung der Tugend, ihre Zwei- oder Viertheilung und auf gelegentliche Bemerkungen über einzelne Tugenden [292]), zu eine wissenschaftlichen Gliederung

---

virtus iaceat. vgl. 12 . . XVIII, 6, 1 (109) an sapiens sapienti prosit? . . prosunt inter se boni, exercent enim virtutes et sapientiam in suo statu continent. Es versteht sich, daß Sen. die wahren Freundschaften von denen, die er als temporarias bezeichnet, sehr wohl zu unterscheiden weiß ib. 9 S. andere hierher gehörige St. in den Indicib. und in den Bruchstücken 89—97.

289) II, 2, 13 (14) quid tibi vis Marce Cato? iam non agitur de libertate: olim pessumdata est. vgl. VIII, 2, 11 sqq. (71).

290) III, 7, 4 (28) patria mea totus hic mundus est. Aehnliches häufiger.

291) IV, 2, 11 (31) hic (rectus) animus tam in equitem romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere. Quid est enim eques romanus aut libertinus aut servus? nomina ex ambitione aut ex iniuria nata; subsilire in coelum ex angulo licet. vgl. fragm. 25. 119—125. Ep. V, 6 (47). V, 3, 1 (44) philosophia stemma non inspicit: omnes, si ad originem primam revocantur, a dis sunt.

292) V, 10, 8 (50) boni perpetua possessio est; non dediscitur virtus und Aehnliches Anm. 221 ff. XX, 3, 11 (120) (virtutem perfectam) in partes divisimus: oportebat cupiditates refrenari, metus comprimi, facienda provideri, reddenda distribui: comprehendimus temperantiam

des Tugendbegriffs, macht er keinen ernstlichen Versuch. Eben so findet sich in ihnen kein Entwurf zu einer wissenschaftlichen Bestimmung des pflichtmäßigen Handelns in den verschiedenen Verhältnissen der Gemeinschaft. Ob er, was wir jetzt vermissen, nicht in seinem ausführlichen ethischen Werke nachzuholen versucht habe, vermögen wir zwar mit Entschiedenheit nicht auszumitteln, aber die ganze Art seiner Geistesrichtung kann zu hohen Erwartungen von seiner wissenschaftlichen Durchführung der Tugend- und Pflichtenlehre nicht veranlassen; und der Umstand, daß aus seinem Werke nur sehr wenige Anführungen sich finden, berechtigt wohl zu bescheidenen Zweifeln an der Bedeutung desselben. Sollten seine zahlreichen Verehrer nicht Gelegenheit gefunden haben sie häufiger anzuziehen, wenn sie erheblich Neues darin gefunden hätten [294])?

Doch wollen wir uns freuen vom Seneka das uns Aufbehaltene zu besitzen. Wir finden darin das Bild einer mit lauterem Willen gegen die Verderbnisse der Zeit anstrebenden Persönlichkeit

---

fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium cet. Ep. 94 vgl. 66 dividitur in contemplationem veri virtus et actionem (Anm. 269. 271). — VII, 5, 6 sqq. 6, 10 illic est individuus ille comitatus virtutum: quicquid honeste fit, una virtus facit, sed ex consilii sententia. XII, 3, 24 sqq. (85), Kritik der stoischen Argumentationen, wodurch ihre Genugsamkeit zur Glückseligkeit erwiesen werden sollte. — XVIII, 6, 10 (109) omnibus inter se virtutibus amicitia est. XIII, 3, 29 (88) singulas lubet circumire virtutes: fortitudo . . fides . . temperantia . . humanitas . . simplicitas . . (modestia ac moderatio . . frugalitas ac parsimonia) . . clementia. XVIII, 2, 4 (105) ingenii lenitas. — XV, 3, 51 (95) . . cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni; natura nos cognatos edidit cet.

294) XVIII, 3, 2 (106) scis enim me moralem philosophiam velle complecti et omnes ad eam pertinentes quaestiones explicare cet. vgl. 5, 1. 17 (108) — Fragm. 25 (de officiis) 116—120 (moralis philosophia). Andere abgerissene ethische Sentenzen, welche bei Haase p. 462—467 sich finden, scheinen aus verschiedenen Schriften Seneka's zusammengestellt zu sein

Persönlichkeit und zugleich Manches was unsere Kenntniß von jenem Zeitalter ergänzt. Bei dem engen Bereiche der Ethik des Seneka kann es an Variationen ein und desselben Thema's, oder an lästigen Wiederholungen nicht fehlen, und man freut sich der eingestreuten Briefe, in denen sich warmes Mitgefühl ausspricht, so wie über die Verheerung Lyons durch Feuer (Ep. 91), oder in denen er persönliche Erlebnisse, wie die Uebel einer Seefahrt (Ep. 53), seine Reise von Bajae nach Neapel (Ep. 57), und eine andere auf einem Bauerwagen unternommene, mit Erinnerung an die Einfachheit der Lebensweise des censorischen Kato, oder die einfache Villa des älteren Scipio (Ep. 86), seine eigene Wohnung über einem Bade (56), oder die Villa des Vatias (55), oder sein Asthma (suspirium) (54) beschreibt, oder nicht ohne Humor erzählt, wie bei einem Besuche auf seinem Landgute Alles ihn an sein zunehmendes Alter erinnere (12). In solchen Briefen tritt das philosophische Pathos hinter gesunden Naturgefühlen zurück.

Was wir von den verlorenen Werken des Seneka erfahren, ist nicht geeignet den Kreis unsrer Kenntniß seiner Lehre sonderlich zu erweitern. Seine Ermahnungen (Exhortationes fr. 14—24) und sein stark interpolirtes Buch über die Mittel den Ereignissen des Zufalls zu widerstehen (de remediis fortuitorum, b. Haase p. 446—456) enthielten, wie es scheint, nur lose verbundene ethische Betrachtungen; ebenso seine Abhandlung vom vorzeitigen Tode (de immatura morte). Was Hieronymus (fr. 45—88) aus dem Buche des Seneka über die Ehe (de matrimonio), was aus den Büchern Andrer geschöpft habe, bleibt zweifelhaft. Der Dialog über den Aberglauben ist schon (Anm. 273) erwähnt worden; ebenso die Schrift über die Freundschaft (p. 89—97). Auch aus verlorenen Briefen Seneka's finden sich nur spärliche Mittheilungen (Fr. 109—115).

Das strenge Urtheil des Quintilian (Instit. orat. X, 1 Fr. 1) über den Stil Seneka's ist mehr gegen die Nachahmer desselben als gegen ihn selber gerichtet; und mustergültig freilich durfte er nicht werden; dazu fehlte es ihm an Reichthum und Auswahl des Ausdrucks und an Periodenbau. Er sah nicht ein, wie die

Sprache seiner Zeit der Ergänzung durch die ältere bedürfe: den Ennius verachtete er, begriff Ciceros Rückgang auf die ältere Latinität nicht und wußte auch dessen Beredsamkeit wohl nicht hinlänglich zu schätzen[295]; doch macht er sehr gesunde Bemerkungen über die Zusammengehörigkeit des Stils mit dem Charakter der Redenden oder Schreibenden, zunächst seiner oder der kurz vorangegangenen Zeit[296].

Eine Lehre, die durch Einkehr in sich selber, in unser innerstes Ich, in den Sitz der sittlichen Freiheit, Abkehr von allen selbstischen Trieben und ruhige Ergebung in alle Fügungen des Geschicks verlangt, konnte auf weite Verbreitung nicht rechnen. Und auch Seneka klagt, daß die Philosophenschulen verlassen seien, oder auch durch den Reiz geschmückter Rede, oder gar durch Abkehr von der Strenge der Grundsätze sich entwürdigt hätten. Bei seinen Zeitgenossen, mögen sie Kyniker genannt werden, wie Demetrius, oder Stoiker, wie Attalus, oder Pythagoreer, wie Sotion, oder bei den Sextiern, finden wir denselben, nur verschiedenartig gefärbten Sinn sittlich persönlicher Unabhängigkeit; der Kern des Ich soll rein bewahrt werden, welche Fügungen auch über sein äußeres Dasein verhängt sein mögen. Erhabenheit der Gesinnung kann man bei solchen Männern nicht verkennen, wie sehr

295) Gellius Noctt. Attic. XII, 2 (fr. 110 sqq.) — Ep. XVI, 5, 7 (100) lege Ciceronem: conpositio eius una est, pedem servat, lenta et sine infamia mollis. XIX, 5, 16 (114) quid de illa (conpositione) loquar, in qua verba differuntur et diu exspectata vix ad clausulas redeunt? quid illa in exitu lenta, qualis Ciceronis est, devexa et molliter detinens, nec aliter quam solet, ad morem suum pedemque respondens? Doch IV, 11, 11 (40) Cicero quoque noster, a quo romana eloquentia exsiluit, gradarius fuit. — XIX, 5, 1 (114) talis hominis fuit oratio qualis vita. 6, 2 (115) oratio cultus animi est.

296) Epl. XVI, 5 (100) Er vergleicht zunächst, in Bezug auf den Stil, Fabianus Papirius (vgl. Ep. 11. 52. 58), Cicero, Pollio Asinius und Livius mit einander.

man auch ein die Tiefe und den Umfang des Wissens ermessendes Streben bei ihnen vermissen mag. Ihnen schließen sich im Laufe des folgenden Jahrhunderts zwei Männer an, Epiktetus und Markus Aurelius Antoninus, die, obgleich in derselben Richtung begriffen, durch die Eigenthümlichkeit, in welcher sie dieselbe aussprechen, einer besonderen Betrachtung zu bedürfen scheinen. Als ihr Vorgänger darf wohl Musonius Rufus, etrurischer Abkunft, bezeichnet werden. So wenig wir auch aus den Aufzeichnungen seiner Verehrer ein nur einigermaßen zureichendes Bild von seinen Lehren und seinem Wirken zu entwerfen vermögen (von den einem Pollio beigelegten Denkwürdigkeiten desselben wissen wir nichts Näheres), so sehen wir doch wie wenig theoretische Lehren ihm am Herzen lagen, er scheint sich begnügt zu haben deren als Ueberkommenschaft der Schule, ohne für sie eintreten zu wollen, gelegentlich zu erwähnen. Dahin gehört was über den Uebergang der Elemente in einander, nach Oben und Unten, über die göttliche Natur der von den Dünsten sich nährenden Gestirne, über die die Seele erhaltenden Ausdünstungen des Blutes, über das Wesen der Gottheit, über die Deutung der Volksreligion, von ihm angeführt wird. Sein Sinnen und Trachten ist auf Versittlichung der Gesinnung und Bewährung derselben durch sittliches Handeln gerichtet, und für das nothwendige und allein für sich zureichende Mittel zur Erreichung dieses Zwecks hält er die Philosophie; sie hat, ohne der Beweisführung zu bedürfen, den dem Menschen eingeborenen Keim der Tugend zu entwickeln und durch Gewöhnung zu befestigen. Wie Mus. durch eindringlichen, zu unmittelbarer Zustimmung nöthigenden Zuspruch wirkte, hat durch wenige einzelne Züge sein dankbarer Schüler Epiktetus uns veranschaulicht. Die Kraft der Ueberzeugung, die sich in Musonius' Worten aussprach, trieb seine Zuhörer unwiderstehlich zur Selbstprüfung [297]). Seine sittlichen Vorschriften athmen im Allgemeinen den Geist der Stoa und nehmen nur hie und da in Folge zeitlicher oder persönlicher Verhältnisse eine kynische oder neupythagori-

297) s. bes. Epictet. Dissertatt. III, 23, 29.

sche Färbung an: der Genußsucht glaubt er nur durch Vereinfachung der Lebensbedürfnisse entgegentreten zu können, und Enthaltung vom Genuß der Fleischspeisen empfiehlt ihm die Annahme, daß derselbe trübe Seelenstimmungen veranlasse. Zu einer nur einigermaßen systematischen Gliederung und Entwickelung der ethischen Lehren fühlt er sich nicht angeregt; sie sollen sich unmittelbar durch das Zeugniß des angeborenen sittlichen Sinnes und durch theilweise Nachweisung ihrer Naturgemäßheit bewähren, und jener spricht sich bei ihm hin und wieder mit einer Reinheit aus, welche die ältere Systematik noch nicht erreicht hatte. Als Vorgänger des Epiktetus aber zeigt sich Musonius vorzüglich in dem Bestreben, ohne auf systematische Ableitung und Beweisführung zurückzugehn, den Begriff der inneren Freiheit als Leitstern aller unsrer Bestrebungen zur Anerkennung zu bringen. Unsre Freiheit beschränkt sich, war er überzeugt, auf den Bereich unsrer Vorstellungen; nur sie vermögen wir zu beherrschen, nur rücksichtlich ihrer findet Zurechnung statt; was außer ihnen liegt, den Erfolg unsrer Handlungen und unser Ergehen, liegt außer dem Bereich unsrer Selbstbestimmung. Freudige Fügung in alle nicht von uns verschuldete Lebensschicksale kann nur durch fromme Ergebung in den allwaltenden göttlichen Willen erreicht werden; und sie spricht auch bei Musonius unverkennbar sich aus [298]).

Nicht leicht ist es zu entscheiden, wie weit Epiktetus seine Ueberzeugungen von Musonius und A. entlehnt, wie weit er sie weiter ausgebildet habe; gewiß aber daß er mit aller Kraft selbsteigner Ueberzeugung sie mitgetheilt und verbreitet hat. Wir kennen seine Lehren nur aus Dem was sein treuer Schüler Arrianus aus der Erinnerung darüber aufgezeichnet, oder was in

298) Ich beschränke mich auf C. Musonii Rufi reliquiae et apophtegmata c. annotatt. ed. J. Verhuizen Peerlkamp 1822. und nunmehr auf die zweite Ausg. von Zellers Philosophie der Griechen III, 1. S. 651 ff. mich zu berufen.

der Erinnerung Andrer darüber sich bewahrt hatte. Daß er das schwere Joch der Sklaverei muthig ertragen habe, ergibt sich aus einzelnen Ueberlieferungen, wenn auch die Nachricht daß er Verstümmelungen durch seinen Herrn zu erdulden gehabt, nachweislich eine spätere Erfindung ist [1]). An Mitteln der Bildung scheint es ihm auch während seiner Knechtschaft nicht gänzlich gefehlt zu haben: zu Musonius muß er schon damals in einiger Beziehung gestanden haben [2]). Sein aufstrebender Geist wird, nachdem er von Epaphroditus frei gegeben war, die Mängel seiner Ausbildung zu ergänzen gewußt haben. Mit den Schriften nicht nur der Stoiker, des Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Archedemus, Diogenes, sondern auch Xenophons, Plato's, dessen Bücher vom Staate auch in den Händen römischer Frauen sich fanden, u. a. Philosophen war er augenscheinlich nicht blos oberflächlich bekannt und in Dichtern, namentlich Homer, Hesiodus und einigen Komikern, gleichwie in der Mythologie und Geschichte, wohl bewandert. Den seiner Rede gemachten Vorwurf der Barbarismen und Soloikismen läßt er sich gefallen [3]), und zu den Klassikern griechischer Prosa wird man ihn nicht rechnen wollen; die Kraft seiner Rede und ihrer Wirkung liegt in der Art, wie der einfache Ausdruck seiner Ueberzeugung unmittelbar zur Anerkennung nöthigt. Er verkennt keineswegs den Werth der Logik [4]), nennt sie das Kriterium oder Maß, wodurch wir das Andre erkennen, unterscheiden und wägen; er behnt ihn auch auf sorgfältige Wahl der Worte aus [5]). Hatten

1) S. Schweighäusers Epictetea III, 126 ff. Epiktet erwähnt des Epaphroditus mehrfach, jedoch ohne Liebe oder Haß.

2) Nach Dissertatt. I, 9, 29 sagte ihm Ruphus, d. h. Musonius: συμβήσεταί σοι τοῦτο καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ δεσπότου.

3) ib. III, 9, 14.

4) I, 17, 6. 12. II, 25. IV, 8, 12. vgl. Anm. 16. 17.

5) I, 17, 10 τὰ λογικὰ . . . τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικά, καὶ ὡς ἂν τις εἴποι, μετρητικὰ καὶ στατικά. 12. Σωκράτης . . . ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον. IV, 8, 12 ἀλλὰ μᾶλλον ἃ Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα,

ja auch Sokrates, Zeno und Antisthenes sie als nothwendig anerkannt. Mit der logischen Technik der Logik scheint er mindestens eben so gut wie Seneka bekannt gewesen zu sein und empfiehlt logische Uebungen; nur gegen Sophistik und syllogistische Künsteleien spricht er sich entschieden aus. Die aristotelische Analytik war ihm wie andern Stoikern seiner Zeit fremd. Auch wissenschaftliche Untersuchungen über die Art, wie wir zum Wissen und Erkennen gelangen, ließ er sich nicht angelegen sein. Er setzte bei allen Menschen gemeinsame Vorbegriffe (*προλήψεις*) voraus, die, wir müssen hinzusetzen, richtig verstanden, einander nicht widerstritten [6]), so daß der Streit erst über ihre Anwendung, ihre naturgemäße Fassung entstehen; wir sollen evidente und naturgemäße Vorbegriffe zur Hand haben [7]). Von den Vorbegriffen unterschied er die wandelbaren Vorstellungen, die dem zu Grunde liegenden Sein entsprechen können oder nicht, wenn auch irgend Seiendes vorausgesetzt werden müsse, und er erkannte an, daß es ein Seiendes geben könne, welches nicht in die Erscheinung trete. Doch soll der Zustimmung oder der Verneinung das thatsächliche Innewerden des so Seins oder nicht so Seins zu Grunde liegen, nach der Voraussetzung, daß die Schauung dem Geschauten gleichartig sei [8]). Statt

---

ποιόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστί, καὶ πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν.

6) II, 11, 3 *ἔμφυτος ἔννοια (τοῦ ὅ τι δεῖ ποιῆσαι)*. II, 17, 7 *ἔννοιαι φυσικαὶ καὶ προλήψεις.* sie sollen aber *διηρθρώμεναι καὶ τελεῖαι* sein, ib. 10. II, 20, 1 *μέγιστον τεκμήριον τοῦ ἐναργές τι εἶναι, .. τὸ ἐπάναγκες.* vgl. 20. I, 22, 1 *αἱ προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσί, καὶ πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται.* Enchir. 26. *τὸ βούλημα τῆς φύσεως . . . ἐξ ὧν οὖν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους.*

7) I, 22, 2 *ἡ μάχη .. περὶ τὴν ἐφαρμογὴν τῶν προλήψεων.* 9 *μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει.* I, 27, 6 *τὰς ἐναργεῖς προλήψεις ἐσμηγμένας καὶ προχείρους ἔχειν δεῖ.*

8) I, 27, 1 *τετραχῶς αἱ φαντασίαι κτλ.* — I, 18, 1 *πᾶσιν ἀνθρώποις μία ἀρχή, καθάπερ τοῦ συγκαταθέσθαι, τὸ παθεῖν* (cf. Indic.) *ὅτι ὑπάρχει, καὶ τοῦ ἀνανεῦσαι τὸ παθεῖν ὅτι οὐχ ὑπάρχει· καὶ νὴ Δία,*

weiterer Ausführungen über die Erscheinungen, begnügt er sich die Unhaltbarkeit der Skepsis, sei es in akademischer oder pyrrhonischer Form, kurz hervorzuheben. Wer dem ganz Augenscheinlichen widerstreitet, ist, sagt er, dem Geiste oder der Scham nach versteinert [9]; das Maß jeder Handlung des Menschen ist die Erscheinung und nur wider Willen wird die Seele, nach Plato, der Wahrheit beraubt [10]. — Aus den Erscheinungen ergeben sich Meinungen; sie zu prüfen bedarf es der Kanones, und die Philosophie hat diese zu erwägen und festzustellen [11]. Die vernünftige Seele wird zur Wahrheit sich neigen, sie mag wollen oder nicht; zeige der führenden Vernunft das Widerstreitende, sie wird abstehn (von ihrer Behauptung) [12]. Und so verhält sichs namentlich mit dem Guten; sobald es erscheint, zieht es an sich heran, das Böse stößt ab, und Stoff des Guten ist der Geist, und sein Werk, der Natur gemäß unsre Vorstellungen anzuwenden [13]. Wie die mit Wasser gefüllte Schale, so die Seele; gleich wie das Licht auf das Wasser fällt, so die Erscheinungen: wenn das Wasser sich bewegt, scheint auch das Licht sich zu bewegen; ähnlich wenn in uns eine Verdunkelung, sei es im Bereiche der Künste oder Tugenden, eintritt. Findet sie ja in dem Geiste statt, innerhalb dessen

---

τοῦ ἐπίσχειν, τὸ παθεῖν ὅτι ἄδηλόν ἐστιν. vgl. I, 28, 12 ἡ Ἰλιὰς οὐδέν ἐστιν ἢ φαντασία καὶ χρῆσις φαντασιῶν. I, 28, 2 τῷ οὖν φαινομένῳ ὅτι οὐχ ὑπάρχει συγκατατίθεσθαι οὐχ οἷόν τε κτλ. 10 ἀνθρώπῳ μέτρον πάσης πράξεως τὸ φαινόμενον. vgl. III, 20, 1.

9) I, 5, 3 ἀπολιθώσεις εἰσὶ διτταί· ἡ μὲν τοῦ νοητικοῦ . . ἡ δὲ τοῦ ἐντρεπτικοῦ. — I, 27, 15 sqq. οὐκ ἄγω σχολὴν πρὸς ταῦτα. vgl. II, 20, 28. I, 27, 15. II, 20. Fragm. 93.

10) I, 28, 4.

11) I, 20, 7 δοκιμάζειν τὰς φαντασίας. II, 11, 15 οὐκ ἀρκεῖ τὸ δοκεῖν ἑκάστῳ, πρὸς τὸ εἶναι. 24. τὸ φιλοσοφεῖν . . ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας. vgl. 25. und häufiger empfohlen. Enchir. 19. ἀνίκητος (ὁ μὴ) ὑπὸ τῆς φαντασίας συναρπασθείς. vgl. 20.

12) II, 26, 7.

13) III, 3, 4 τὸ ἀγαθὸν φανὲν εὐθὺς ἐκίνησε ἐφ' αὑτό, τὸ κακὸν ἀφ' αὑτοῦ ib. 1.

sie sich bewegt: so bald er sich beruhigt, tritt auch in jenen (den Gegenständen der Künste und Tugenden) Ruhe ein. Mit dem Wahn soll der Dünkel abgestreift werden [14]). Die Erscheinungen und Meinungen bedürfen der Prüfung, der Absonderung der wahren von den falschen, und letztere müssen von denen, welche sie hegen, als solche anerkannt werden; daher Empfehlung und Uebung der leidenschaftslosen sokratischen Dialektik, welche als vollgültig auch die Anerkennung des Gegners gelten läßt [15]); wir sollen einander überführen, nicht mit nackten Theoremen uns begnügen, die Theoreme sollen vielmehr als Seelenleiter, als Triebfedern unsrer Handlungen sich bewähren [16]). Nur durch eigne Schuld, ist Epiktet überzeugt, werden wir zu trügerischen Erscheinungen und falschen Vorstellungen verleitet. Es bedarf zur Sonderung der falschen von den wahren, wie bei der Unterscheidung der ächten und verfälschten Münzen, der prüfenden und unterscheidenden Thätigkeit, und dazu der Anerkennnng Dessen was aus dem Zugestandenen folgt; und dazu wiederum der Kenntniß, wie etwas einem Gegebenen folge, sei es Eins dem Einen oder gemeinschaftlich Mehreren; daher ist auch nothwendig die Beschäftigung mit und die Uebung in der richtigen Abfolge, wie dann auch in Bezug auf hin und wider nothwendige Hypothesen, weiter durchgeführt wird. Das Falsche läßt sich nicht widerspruchlos durchführen. Daß logisches Verfahren auch bei Prüfung unserer Erscheinungen erforderlich sei, läßt Epiktet nicht außer Acht; vor Allem aber hebt er die Anwendung desselben auf das Pflichtbewußtsein hervor [17]). Im Uebrigen be-

---

14) III, 3, 20 sqq. — I, 8, 6 *οἰήσεως ἀφορμὴ καὶ τύφου* soll beseitigt werden. II, 17, 1 *τί πρῶτόν ἐστιν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἴησιν. ἀμήχανον γὰρ ἅ τις εἰδέναι οἴεται, ταῦτα ἄρξασθαι μανθάνειν.*

15) III, 9, 13 *ἐλέγξωμεν· ἀλλήλους κτλ.* II, 12, 5 *ἄλλου δ' οὐδενὸς ἐδεῖτο μάρτυρος.* ib. 14 *μηδέποτε παροξυνθῆναι ἐν λόγοις.* vergl. II, 13. III, 14, 9 *τὴν μὲν οἴησιν ἔλεγχος ἐξαιρεῖ* (Socrat.)

16) III, 21, 1 *θεωρήματα ψιλά.* ib. 23 *εἴ σε ψυχαγωγεῖ τὰ θεωρήματα, καθήμενος αὐτὰ στρέφε αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ.* vgl. IV, 4, 4.

17) Enchir. 29, 1 sqq. *ἑκάστου ἔργου σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ*

gnügt er sich verschiedene Formen der Schlüsse gelegentlich anzuführen, ohne in ihre Technologie einzugehn, ja ohne ihre Bedeutung näher zu bestimmen [18]). Logische Uebungen empfiehlt er, wie gesagt, nur sollen sie in unfruchtbare, auf die Gesinnung nicht einwirkende Künsteleien nicht ausarten, vielmehr das Vernunftvermögen ausarbeiten [19]).

τὰ ἀκόλουθα. Ib. 3 ὅλῃ τῇ ψυχῇ. II, 23, 6 τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον. 10 ἡ προαιρετική. I, 7, 7 δύναμις δοκιμαστική τε καὶ κριτική. 9 τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθεῖσι ὑπὸ σοῦ καλῶς, παραδέχου. 10 δεῖ δὲ μαθεῖν πῶς τί τισιν ἀκόλουθον γίνεται, καὶ πότε μὲν ἓν ἑνὶ ἀκολουθεῖ, ποτὲ δὲ πλείοσι κοινῇ. 12 οὐκοῦν ἐλήλυθεν ἡμῖν ἡ περὶ τῶν συναγόντων λόγων καὶ τρόπων πραγματεία καὶ γυμνασία, καὶ ἀναγκαία πέφηνεν. 22 ἀναγκαῖον γάρ ἐστιν ὅτε αἰτῆσαί τινα ὑπόθεσιν, ὥσπερ ἐπιβάθραν τῷ ἑξῆς λόγῳ. — I, 7, 1 ἡ περὶ . . τοὺς τοιούτους λόγους πραγματεία λανθάνει τοὺς πολλοὺς περὶ καθήκοντος οὖσα. vergl. II, 25. III, 8, 1. und Anm. 14.

18) I, 7, 1 ἡ περὶ τοὺς μεταπίπτοντας καὶ ὑποθετικούς, ἔτι δ' ἐκ τοῦ ἠρωτῆσθαι περαίνοντας, καὶ πάντας ἁπλῶς τοὺς τοιούτους λόγους πραγματεία κτλ. S. über die wiederholt erwähnten μεταπίπτοντας die Anm. Uptons, Schweighäusers u. A. zu d. St. Es ist augenscheinlich derselbe Fangschluß, den Simplicius unter der Bezeichnung μεταπίπτοντα ἀξιώματα anführt und durch das Beispiel erläutert, wenn Dion lebt, so wird er leben (vgl. Prantl's Geschichte der Logik I, 466, 168). Dieser Fehlschluß wird in eine Reihe mit den allgemeinen hypothetischen Schlüssen und mit der Methode durch Frage fortzuschreiten gestellt, — zum Beweise, daß Epiktet in die Technik der Schlüsse einzugehen nicht beabsichtigte. Aehnlich erwähnt er a. a. St. logische Formen (III, 2, 6), namentlich die hypothetischen, fordert strenge Durchführung der Voraussetzung (I, 26, 1), mit Beachtung des ihnen Widersprechenden (III, 2, 17 ἄτοπον), empfiehlt auch logische Uebungen (I, 17. II, 25. III, 9, 19 διὰ τί μὴ φιλοτεχνήσω περὶ τὸν λόγον; κτλ. — τὸ τροπικόν, τὸ συνημμένον und Aehnliches häufiger erwähnt, z. B. I, 29, 40. 51. 56. — Ench. 44. λόγοι ἀσύνακτοι.

19) I, 29, 55 λογάρια. vgl. II, 10, 30 τοιγαροῦν μέχρι τῶν λογαρίων προκόπτομεν· ἔξω δ' αὐτῶν, οὐδὲ τὸ ἐλάχιστον. II, 18, 26 κἂν ἐθισθῇς οὕτω γυμνάζεσθαι, ὄψει οἷοι ὦμοι γίνονται, οἷα νεῦρα, οἷοι τόνοι. νῦν δὲ μόνον τὰ λογάρια, καὶ πλέον οὐδέν. II, 19, 22 τὰ λογάρια τὰ Στωϊκά. — ἐκπονεῖν v. ἐξεργάζεσθαι τὸν λόγον, III, 6, 1.

2. Ohne in psychologische und anthropologische Untersuchungen einzugehn, ist Epiktet von der Allgewalt der Vernunft und ihrem göttlichen Ursprunge aufs festeste überzeugt, sucht sich aber Rechenschaft zu geben von Dem wodurch sie über alles Uebrige herrscht. Das einzige Vermögen, welches sich selber, ihren eignen und alles Uebrigen Werth durchschaut, ist das Vernunftorgan, während die andren Vermögen, wie Grammatik und Musik, das Richtige nur in besonderer Richtung erkennen. Die Vernunft allein vermag die andren Vermögen richtig anzuwenden; nur ihrer allein konnten wir vollkommen mächtig werden, nicht Dessen was von unsrem Körper abhängt, nicht unsrer Glücksgüter und des Ergehens unsrer Angehörigen; durch alles Solches werden wir gehemmt und herabgezogen. Und wiederum, was ist das Eigenste unsrer Vernunft? der Wille; ihn vermag auch nicht Zeus zu beugen. Darauf muß unser Sinnen und Trachten sich beschränken, unsren Willen, d. h. unser Begehren und Verwerfen ungehindert und frei von allen Hemmungen zu bewahren. Immer von Neuem schärft Epiktet ein, daß unser eigen nur der Wille sei und sein könne, das Streben nach dem außer seinem Bereich gelegenen, Das was unser ist, zu Grunde richte [20]). Den Vernunftbegabten Wesen ist daher das

---

9, 20. III, 21. — *θεωρήματα ψιλά* III, 21, 1. — Ench. 49, 2 *γραμματικὸς ἀπετελέσθης ἀντὶ φιλοσόφου.* Ib. 50, 1 *κἂν ὑπερθέσεις ἐξ ὑπερθέσεων ποιῇς, προθέσεις ἐκ προθέσεων ... λήψεις σεαυτὸν οὐ προκόψας.*

20) I, 4. 6. 31. — I, 11, 28 *οὐκ ἔξω . . . τὸ αἴτιόν τοῦ ποιεῖν τι ἡμᾶς ἢ μὴ ποιεῖν* I, 17, 2 *τὸ προαιρετικὸν ἀκώλυτον.* I, 22, 6 *τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμῖν* I, 19, 11. 17 sqq. I, 25, 1 *τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.* I, 18, 21 *τίς οὖν ὁ ἀήττητος;* II, 16, 28 *ὁ νόμος ὁ θεῖος τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι.* vergl. IV, 1, 69. 81. 112. 129. 158. IV, 4, 39. — IV, 9, 19 *ἄν τι τῶν ἀλλοτρίων θέλῃς, τὰ σὰ ἀπώλετο.* II, 17, 30 *ἔρχου, νεανίσκε, εἰς τὰ σά.* I, 29, 3 *τὰς ὕλας μὴ θαυμάσῃς.* Ib. 4 *τοῦτον τὸν νόμον ὁ θεὸς τέθεικε . . εἴ τι ἀγαθὸν θέλεις, παρὰ σαυτοῦ λάβε.* 11 *τῶν δογμάτων ἄρχειν θέλω.* 12. *προαίρεσιν οὐδὲν ἄλλο νικῆσαι δύναται, πλὴν αὐτὴ ἑαυτήν.* 13 *ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστος καὶ δικαιότατος· τὸ κρεῖσσον ἀεὶ περιγίνεσθαι τοῦ χείρονος.* vgl. III, 17, 6. Fragm. 114 *οὐδεὶς ἐλεύθερος ἑαυτοῦ μὴ κρατῶν.*

Unvernünftige allein unerträglich, leicht erträglich alles Vernünftige. Wenn wir jedoch die Vernunft als das leitende Vermögen fassen, sollen wir die andren von ihr abhängigen nicht gering schätzen [21]). Die Vernunft äußert sich unmittelbar durch Vorbegriffe vom Vernünftigen und Vernunftwidrigen; sie im Einzelnen naturgemäß anzuwenden, dazu bedürfen wir der Erziehung und des Innewerdens des der Person Angemessenen. Wer eingedenk ist daß Zeus Vater der Götter und Menschen ist, wird nicht niedrig von sich denken, sondern seine göttliche und ewige Abkunft vor Augen haben; sie verleugnend werden wir Wölfen, Löwen und Füchsen gleich. Wer seine eigne Würde achtet, wird nicht um sein Leben zu retten, an scenischen Schaustellungen Nero's Theil nehmen, oder auf Befehl des Vespasian seiner Abstimmung im Senate sich enthalten, oder auch nur auf Geheiß den Bart, das Kennzeichen des Philosophen, sich schären lassen. Vor Allem sollen wir das Leitende in uns, die Vernunft, rein erhalten, und es seiner ursprünglichen Natur nach bewahren. Die dem Menschen eigenthümliche Natur aber fällt mit der Vernunft zusammen, und ebenso die Naturgemäßheit derselben mit ihrer Reinheit [22]). Auch sittliche Pflichten führt Epiktet auf die Naturgemäßheit zurück (Anm. 38).

3. Und welcher ist der Bereich der Freiheit? die Vorstellungen; nur ihrer sind wir mächtig; für ihre Anwendung hat uns Gott verantwortlich gemacht; in dieser findet sich die Wesenheit des Guten [23]). Unsres Dafürhaltens oder Nichtdafürhaltens, unsrer Ur-

---

21) I, 2, 1. — II, 23, 23 *ἀτιμάζει τις τὰς ἄλλας δυνάμεις; μὴ γένοιτο — ἀνόητον, ἀσεβές, ἀχάριστον πρὸς τὸν θεόν. ἀλλὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστῳ ἀποδίδωσι.* 43 *τίς γὰρ λέγει μὴ εἶναι αὐτὰ κομψά; ἀλλ' ὡς δίοδον, ὡς πανδοκεῖα.*

22) I, 2, 7. 8. — III, 22, 19 *πρῶτον οὖν τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ τὸ σαὐτοῦ καθαρὸν ποιῆσαι.* II, 5, 24 *κατὰ φύσιν . . τὸ καθαρῷ εἶναι.* I, 15, 4 *τηρήσω τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ φύσιν ἔχον.* . III, 10, 11 *κατὰ φύσιν ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν.* — I, 17, 17 *ἐξηγεῖσθαι τὸ βούλημα τῆς φύσεως.*

23) I, 12, 34 *τίνος οὖν ὑπεύθυνόν σε ἐποίησαν (οἱ θεοί); τοῦ μόνου ὄντος ἐπί σοι, χρήσεως οἵας δεῖ φαντασιῶν.* I, 20, 18 *οὐσία*

theile und Principien (ὑπολήψεις καὶ δόγματα), sind wir, nicht des Aeußeren, Herrn; der Grund des Thuns oder Nichtthuns, des Redens oder Nichtredens, der Erhebung oder des Kleinmuthes, des Begehrens oder Vermeidens, gehört lediglich uns; nicht außer uns dürfen wir es suchen; nicht Tod, Verbannung oder Pein zwingt uns zu handeln oder nicht zu handeln [24]). Den eignen Trieb vermag nur ein andrer Trieb, Begehren und Meiden nur ein andres Begehren und Meiden zu überwinden; ebenso die Wahl (προαιρέσεις) nur eine andre Wahl [25]). Der Grund unsrer Zustimmung ist die Annahme des So seins, der Grund der Weigerung die Annahme des Nicht so seins, Grund der Zurückhaltung des Urtheils die Annahme daß das Fragliche zweifelhaft (ἄδηλον) sei; eben so der Grund des Strebens die Annahme, daß mir das Erstrebte zuträglich. Zu Grunde liegt die Erscheinung, sie ist der Grund der großen wie der verderblichen Werke [26]). Die Strafe für den Irrthum trägt jeder selber, und dem Verirrten wird der Weise nicht zürnen, ihn schmähen und hassen; er ist zu bemitleiden [27]). Wir sollen aber unsre Erscheinungen prüfen; besteht ja die Wesenheit des Guten in der richtigen Anwendung der Erscheinungen; der Mensch ist im Besitze des Vermögens vernünftiger Vorstellungen. Antisthenes hat uns frei gemacht, hat uns gelehrt, was unser sei und was nicht; daß die Anwendung unsrer Vorstellungen frei, ohne Zwang und Hinderniß; niemand kann ja uns nöthigen sie anders anzuwenden als wir wollen. Schimpflich ist nur was unser Werk, nicht was von unserm Willen unabhängig ist [28]). Epiktet weiß wohl, wie schwer es ist die eignen Erscheinungen bei großen

---

ἀγαθοῦ χρῆσις οἵας δεῖ φαντασιῶν. vgl. I, 30, 4. II, 19, 32 ὀρθὴ χρῆσις φαντασιῶν. II, 22, 29.

24) I, 11, 37. 31. 28. 33 und anderweitig.

25) I, 17, 24. — I, 29, 12 sqq.

26) I, 18, 1 sqq. — I, 28, 11.

27) I, 18, 3. — I, 28, 10.

28) I, 20, 7. — ib. 15. — III, 1, 25 ἄνθρωπος . . . χρηστικὸς φαντασίαις λογικῶς. — III, 24, 67 sqq. — III, 26, 8 sq.

inneren Bewegungen zu bemeistern [29]) und aus ihnen richtige Vorstellungen zu bilden; an die Stelle wissenschaftlicher Untersuchungen über das Wie aber treten allgemeine, unzureichende Bestimmungen; Ep. verweist auf das Alte: Erkenne Dich selber, beruhe auf Dir selber, verkehre mit Dir selber [30]), und nennt die Vernunft ein System aus qualitativ bestimmten Erscheinungen; diese wie die daraus hervorgegangenen Dogmen sollen wir beherrschen [31]). Daß es nur an uns liege richtig wahrzunehmen, vorzustellen, zu denken, zu wollen und die richtigen Entschlüsse zu fassen, wird durchgängig vorausgesetzt. Aber freilich, frei sollen nur die wahrhaft Gebildeten (*πεπαιδευμένοι*) sein. Und wie sollen wir die zur wahren Freiheit führende Bildung erreichen? Zunächst und vorzüglich durch die Ueberzeugung, daß unsre Freiheit auf den Kreis unsrer Vorstellungen sich beschränke, innerhalb ihrer daher auch nur der Grund unsres Wohlseins, unsrer Glückseligkeit gefunden werden könne, Wohlsein und Glückseligkeit von ihnen allein abhängig sei, nicht von irgend etwas Dessen was unsren Körper, unsre Güter oder Angehörige betrifft [32]). Was von unsrer Wahl nicht abhängt, ist weder gut noch böse. Nur sollen wir nicht halsstarrig (*σκληρῶς*) auf unsren Meinungen beharren; die Thorheit vermag man weder zu überzeugen noch zu brechen; unabhängig, und selten genug findet sich der für die Wahrheiten wie geborene und sogleich empfängliche [33]). Wer was von uns ab-

29) I, 26, 10 *δύσκολον κρατῆσαι τῶν αὐτοῦ φαντασιῶν, ὅπου τὰ ἐκσείοντα μεγάλα.* Ench. 13 *ἴσθι ὅτι οὐ ῥάδιον καὶ τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι, καὶ τὰ ἐκτός· ἀλλὰ τὸν ἑτέρου ἐπιμελούμενον, τοῦ ἑτέρου ἀμελῆσαι πᾶσα ἀνάγκη.*

30) I, 18, 17. III, 1, 18. III, 13, 6 *τὸ δύνασθαι αὐτὸν ἑαυτῷ ἀρκεῖν δύνασθαι, αὐτὸν ἑαυτῷ συνεῖναι.* — vgl. fragm. 175.

31) I, 20, 5 *σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν.*

32) II, 1, 25. — III, 10, 18 *δύο ταῦτα πρόχειρα ἔχειν δεῖ· ὅτι ἔξω τῆς προαιρέσεως οὐδέν ἐστιν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν· καὶ ὅτι οὐ δεῖ προηγεῖσθαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἐπακολουθεῖν.*

33) II, 18, 10. — II, 16, 1. — ib. 17 . . . *ἕνα μοι δότε, ἵνα ἴδω τοῦτον, ὃν ἐκ πολλοῦ χρόνου ζητῶ, τὸν ταῖς ἀληθείαις εὐγενῆ καὶ εὐφυᾶ.*

hängig ist, was unsrer Wahl anheim fällt (*αὐτεξούσια*), seiner Natur nach frei bewahrt, hat sein Genüge; was Andres sollte ihn kümmern? Jenes beherrscht er; wer könnte es ihm rauben? Will er es der Natur treu bewahren, so ist er im Besitz aller Sicherheit (*ἀσφάλεια*), alles Gelingens (*εὐμάρεια*)[34]. In Allem was unsrer Wahl anheim gestellt ist, bedarf es der sorgfältigen Erwägung (*εὐλάβεια*); in allem Uebrigen, außer demselben Gelegenen, des Muthes (*θάρρος*), der Furchtlosigkeit und Unerschütterlichkeit; Hochsinn und vorsichtige Erwägung sind daher mit einander zu einigen[35]. Wer nach dem Aeußeren hascht (*χάσκει*), wälzt sich ruhelos nach Oben und Unten. Gott hat uns geschaffen der Natur gemäß zu wählen[36]. Die Bestandtheile, die wir in Urtheile verbinden (*τὸ συνημμένον*), sind gleichgültig (*ἀδιάφορον*), nicht aber die Entscheidung unter ihnen (*ἡ κρίσις*), werde sie durch Wissenschaft, Meinung oder Täuschung bestimmt[37].

4. Nun soll der Mensch seine Bestimmung (*ἐπαγγελία*) erfüllen; er ist ein sterbliches, vernunftbegabtes Wesen (I, 9); als solches hat er nichts Höheres (*κυριώτερον*) als das Vermögen der Wahl; alles Uebrige ist ihm unterworfen, er selber herrenlos und unabhängig (*ἀνυπότακτον*); er ist Bürger der Welt und eins der leitenden Glieder derselben, der göttlichen Weltordnung Folge leistend und der Einsicht in ihre Abfolge theilhaft (*τῶν ἑξῆς ἐπιλογιστικός*). Der gute Mensch, vermöchte er das Zukünftige vorher zu sehen, würde daher als Theil des Ganzen, frei von Rücksicht auf das ihm ins besondere Zuträgliche, zu der ihm beschiedenen Krankheit, zu seinem Tode, oder seiner Verstümmelung selber mitwirken, im Bewußtsein daß es von der Weltordnung ihm beschieden und daß das Ganze vorzüglicher als der Theil sei. In ähnlicher Weise wie den Beruf des Bürgers, leitet Epiktet den des Sohnes, des Bruders,

34) II, 2, 3. — ib. 2.
35) II, 1, 5. 21. — II, 5.
36) II, 2, 25. — II, 6, 9.
37) II, 6, 1.

des Vaters, aus der Naturbestimmung ab, und endlich daß man auch den uns beschädigenden, nicht wieder beschädigen solle [38]). Er veranschaulicht auf die Weise, was unter naturgemäßer Bestimmung unsrer Wahl zu verstehen sei, ohne eine irgendwie systematische Ableitung unsrer Pflichten zu unternehmen; er zieht sich auf die Ueberzeugung von uns eingebornen Begriffen (*ἔμφυτοι ἔννοιαι*) zurück [39]), scheint jedoch die einer technischen Entwickelung bedürfenden, erst dadurch zum Wissen erhobenen, wie die mathematischen, von den unmittelbar sich geltend machenden des gesunden sittlichen Bewußtseins zu unterscheiden [40]); die Bedeutung und Geltung dieser ist unmittelbar evident, nur ihre richtige Anwendung auf die besonderen Fälle bedarf des Unterrichts: von dem an sich Zugestandenen geht man zu dem wegen ungeeigneter Einfügung Zweifelhaften über. Zur Beseitigung des Streites über die richtige Einfügung aber genügt nicht das Dafürhalten (*δοκεῖν*); es bedarf dazu der Begriffe, deren Gültigkeit nicht in Abrede gestellt werden kann, die als solche zur Bestimmtheit des Bewußtseins nicht zu bringen, als Schuld zugerechnet werden muß. Anfang der Philosophie ist daher das bloße Wähnen abzuwerfen, das Innewerden des Streites und das Auffinden eines über das Dafürhalten hinausreichenden Grundmaßes; als solches kann die schwankende Lust sich nicht ergeben [41]). Der Philosophie liegt es ob die Richtmaße zu erschauen

---

38) II, 10, 1 sqq. — ib. 7 sqq. — ib. 24. vgl. II, 17, 81 sqq.

39) II, 17, 7 *τίς γάρ σοι λέγει, ὅτι ἐννοίας οὐκ εἴχομεν ἑκάστου τούτων φυσικὰς καὶ προλήψεις; ἀλλ' οὐχ οἷόν τε ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις ταῖς καταλλήλοις οὐσίαις, μὴ διαρθρώσαντα αὐτάς, καὶ αὐτὸ τοῦτο σκεψάμενον, ποίαν τινὰ ἑκάστῃ αὐτῶν οὐσίαν ὑποτακτέον.* vgl. ib. 14. IV, 4, 26 *ἐξεργάζου τὰς προλήψεις*, und ähnlich häufiger.

40) III, 6, 8 *οἱ μὴ παντάπασι διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμὰς ὁρῶσιν· ἡ τοιαύτη κατάστασις κοινὸς νοῦς καλεῖται.* — Fragm. 97 *ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν.*

41) II, 11, 12 *ἔχεις οὖν δεῖξαί τι ἡμῖν πρὸς τὸ αὐτὰς ἐφαρμόζειν ἄμεινον, ἀνωτέρω τοῦ δοκεῖν τι . . . ἐλθὲ οὖν ἐπί τι ἀνωτέρω τοῦ δοκεῖν.* — ib. 25 *τὸ δ' ἤδη χρῆσθαι τοῖς ἐγνωσμένοις, τοῦτο τοῦ κα-*

und festzuhalten; die als solche erkannten anzuwenden, ist die Sache des schon Guten. Um jedoch richtig angewendet zu werden, muß auch jene erstere Art der angeborenen oder natürlichen Begriffe, gleich der zweiten, der technischen Entwickelung bedürftigen, wie die von Krankheit und Gesundheit, zu richtiger Anwendung eine gegliederte und vollendete sein, d. h. sie bedarf der Zurückführung auf keinem Zweifel mehr ausgesetzte Grundurtheile; und wie das geschehen solle, wird wenigstens angedeutet: durch Zurückführung auf den Vorbegriff des (schlechthin) Zuträglichen (*χρήσιμον*), wobei sich dann ergeben muß, daß Reichthum und Lust sich nicht darauf zurückführen lassen [42]). Sokrates ist auch hier sein Vorbild; selbst in Bezug auf Plato, hatte der Rhetor Theopompus gegen voreilige Begriffsbestimmungen gewarnt. Alles Wähnen über das Wissen des Zuträglichen sollen wir abwerfend, auf den Grundbegriff gehn, wie der Geometer und Musiker, und nicht wähnen durch die Kommentarien des Chrysippus, Antipater und A. über den Lügner (*ψευδόμενος*), u. s. w. weiter zu kommen (*προκόψαι*) [43]). Wenn Du zürnst, erkenne, daß Dir dies nicht nur jetzt zum Uebel gereicht, sondern daß Du auch die Richtung darauf vermehrt und wie dem Feuer Nahrung geboten hast; und Gleiches sollen wir in ähnlichen Fällen erwägen. Durch Belebung und Reinigung der Vernunft sollen wir unsre Begierden und Affekte beherrschen und dem Ausbruche derselben in eingewurzelte Seelenkrankheiten (*ἀρρωστήματα*) vorbeugen; die Schule des Philosophen ist eine Heilanstalt (*ἰατρεῖον*); es bedarf des unausgesetzten Kampfes, dessen Erfolg

---

λοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἔργον ἐστίν. II, 17, 1 *τί πρῶτόν ἐστιν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἴησιν.* II, 11, 19 *τίς ὑποπέπτωκεν οὐσία περὶ ἧς ζητοῦμεν; ἡδονή; κτλ.* — ib. 24 *καὶ τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτό ἐστιν, ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνες.* — Ench. 51 *ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων.*

42) II, 17, 8 sq. — ib. 10 *ἀγαθὸν καὶ κακόν, καὶ συμφέρον καὶ ἀσυμφέρον, τίς ἡμῖν οὐ λαλεῖ; τίς γὰρ ἡμῶν οὐκ ἔχει τούτων ἑκάστου πρόληψιν; ἆρ' οὖν διηρθρωμένην καὶ τελείαν; τοῦτο δεῖξον.*

43) II, 17, 5. — ib. 39 *ἔρχεσθαι δεῖ πρὸς τὸν λόγον, ὡς πρὸς τὰ γεωμετρικὰ . . καὶ μουσικά.* — ib. 34.

ein schönerer ist als die Lösung von Problemen, wie der des Herrschenden (*κυριεύων*); und darin besteht die Lösung der Aufgabe, gegen seine Vorstellungen zu kämpfen; wird ja jede Thätigkeit und jedes Vermögen durch entsprechende Werke zusammengehalten und erhöht. Anstatt an der Lösung jenes Problems, ob alles vorangegangene Wahre oder Wirkliche nothwendig sei, oder ob dem Möglichen nichts Unmögliches folge, oder ob es ein Mögliches gebe, welches weder jetzt wahr sei, noch in Zukunft sein werde, — von Neuem uns zu versuchen, fragen wir vielmehr, was gut, was böse,' was keins von beiden (*ἀδιάφορα*) sei, und lassen uns nicht genügen an Dogmen, sondern fordern Verwirklichung derselben im Leben; sind ja die meisten, die sich Stoiker nennen, Epikureer oder Paripatiker [44]). Ueber das Gute und Böse findet die größte Verschiedenheit der Meinungen und große Verwirrung statt [45]). Die meisten Fehler gestehen die Menschen leicht als ihnen anhaftend zu, weil sie wähnen (*φαντάζονται*), daß in ihnen ein Unfreiwilliges sich finde, wie Feigheit und Mitleid, auch wohl Unenthaltsamkeit aus Liebe oder Eifersucht (*ζηλοτυπία*); Ungerechtigkeit dagegen halten sie nimmer für ein Unfreiwilliges. Wie ist ihnen zu helfen? nicht durch Verweisung an einen Lehrer, an die Schule, an vorher nicht gekannte Bücher. Wer denn geht zur Schule, um geheilt zu werden, um seine Dogmen zu reinigen? man geht nur hin um über Dogmen reden, Schlüsse lösen zu können. Fruchtlos sind die Theoreme denen, die sie nicht in richtiger Weise anwenden; heilt euere Wunden, beobachtet euch fortwährend, überlegt ruhigen Geistes. Ihr werdet

44) II, 18, 5 sqq. — ib. 8. 19 — *ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαροῦ σαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ.* — III, 23, 30. — II, 18, 17. IV, 8, 6 *μικρὸν ἂν ἀπονυστάξῃς, ἀπῆλθε πάντα τὰ μέχρι νῦν συνειλεγμένα.* vgl. 4. II, 9, 13 *μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν, εἶτα ἄσκησιν.*

45) II, 18, 1 sqq. — ib. 9 sqq. vgl. III, 25. — II, 19 sqq. ib. 13 sqq. — ib. 22. — II, 21, 4.

sehn, welche Kraft die Vernunft hat; wird ja jede Seele, nach Plato, wider Willen der Wahrheit beraubt [46]).

5. Beruht nun auf dem Wahlvermögen das Wesen der Vernunft, haben alle unsere übrigen Vermögen nur Werth soweit sie der richtigen Anwendung desselben förderlich sind; und ist von ihm allein Gut und Böse, von ihm allein Heil und Unheil abhängig: so müssen alle unsere Uebungen auf Ausbildung jenes Vermögens gerichtet sein, und das Endziel dieser, daß unser Begehren und Vermeiden ohne Hinderniß und frei sich entwickele, d. h. daß weder unser Begehren sein Ziel verfehle, noch unser Vermeiden auf das Vermiedene treffe. Läßt man das Eine oder Andere auf das nicht in unserer Willkür stehende (*ἀπροαίρετα*) übergleiten, so kann weder unser Begehren sein Ziel erreichen, noch das Vermeiden ein fehlloses (*ἀπερίπτωτον*) sein; und dazu bedarf es großer und fortgehender Uebung. Wohin der Zug (*ὄλισθος*) der Vorstellungen mit der Macht der Gewöhnung treibt, da muß die entgegengesetzte Gewöhnung durch Uebung befestigt werden; so, wenn wir zur Lust neigen, die Anstrengung scheuen. Wir sollen uns es angelegen sein lassen der Begehrung nicht nachzugeben, das Vermeiden nur auf Dasjenige zu richten, was von unserer Wahl abhängig ist, und um so mehr, je größerer Anstrengung es dazu bedarf [47]). Dann muß man über den Impuls (*ὁρμή*), sei es ein an- oder zurückstrebender (*ἀφορμή*), wachen, daß er ein der Vernunft willig folgender, weder unzeitiger (*παρὰ καιρόν*), noch der Stelle (dem Orte) nicht angemessener, oder sonst dem Maßhalten nicht entsprechender sei (*παρὰ ἀσυμμετρίαν*). Der dritte Punkt betrifft die Wachsamkeit über unsere Zustimmung zu dem Glaublichen und Nöthigenden; denn gleichwie wir, nach Sokrates, ein un-

---

46) II. 21, 7. — ib. 10 sqq. — ib. 22. *ἠρεμήσατε τῇ διανοίᾳ.* — ib. II, 22, 36.

47) III, 23, 9 *τίς ἐπαγγελία ὀρέξεως; μὴ ἀποτυγχάνειν. τίς ἐκκλίσεως; μὴ περιπίπτειν.* vgl. II, 18, 8. III, 12, 4 *τί δ' ἐστὶ τὸ προκείμενον ἐκπονηθῆναι; ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει ἀκωλύτως ἀναστρέφεσθαι κτλ.* vgl. III, 4, 11. III, 15, 1.

geprüftes Leben (ἀνεξέταστον) nicht leben sollen, so dürfen wir auch keine ungeprüfte Vorstellung gelten lassen. Dieselbe Dreitheilung finden wir auch anderweitig wieder: vor Allem sollen wir die uns eingeborenen Begriffe von Gut und Böse, vom Zuträglichen und Unzuträglichen, durch richtige Anwendung auf das Besondere feststellen; dann zur Erörterung der Impulse zu unseren Handlungen, und endlich zu der Erläuterung und Prüfung unserer Zustimmung fortgehn. Oder auch so gefaßt: zuerst sollen wir uns über unsere Begehrungen und Vermeidungen, zweitens über unsere Triebe und das Angemessene, drittens über die der Täuschung nicht ausgesetzte und wohl überlegte Zustimmung uns verständigen; vorzüglich aber die Affekte, die auf verfehlte Begehrungen und auf Zutreffen Dessen dem wir ausweichen wollen, zurückgeführt werden. Die Philosophen jener Zeit werden beschuldigt, den ersten und zweiten Punkt außer Acht zu lassen und so in Beziehung auf den dritten in verwirrende Fragen, hypothetische und Trugschlüsse hineingezogen zu werden [48]. Den zur Prüfung und Disciplinirung unserer Vorstellungen erforderlichen Gesichtspunkt scheint Epiktet nicht weiter verfolgt und fernere Gliederung schwerlich beabsichtigt zu haben; Sorgsamkeit wird häufig empfohlen [49].

---

48) III, 12, 13 *μετὰ τὴν ὄρεξιν καὶ τὴν ἔκκλισιν, δεύτερος τόπος ὁ περὶ τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν κτλ.* Ib. 14 *τριτὸς ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς τὰ πιθανὰ καὶ ἑλκυστικὰ κτλ.* — II, 17, 8. 7. 10. — Ib. 15. *ἀφῶμεν ἄρτι τὸν δεύτερον τόπον, τὸν περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὴν κατὰ ταύτας περὶ τὸ καθῆκον φιλοτεχνίαν. ἄφωμεν καὶ τὸν τρίτον, τὸν περὶ τὰς συγκαταθέσεις.* — III, 2, 1 *τρεῖς εἰσὶ τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν. ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μήτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς, καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν, καὶ ἀνεικαιότητα, καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη* I, 27, 10 *γένεσις πάθους, θέλειν τι καὶ μὴ γίνεσθαι.* — Ib. 6 sqq.

49) III, 15, 6. 7 sqq. *περιοδεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα* und anderweitig.

6. Die Grundvoraussetzung aller sittlichen Bestimmungen ist die der inneren Freiheit. Auf die logisch-metaphysischen Schwierigkeiten des Begriffs, wie das Argument des sogenannten Herrschenden sie zu lösen versucht, mit dessen Geschichte er besser bekannt zu sein scheint, als er es Wort haben will, geht Epiktet nicht ein[50]); die Realität der Freiheit bewährt sich ihm im innersten Bewußtsein; er begnügt sich die Grenzscheide zwischen dem was von unserer freien Selbstbestimmung abhängt und Dem was nicht, bestimmt anzugeben. Ihr Gebiet reicht nicht über den Bereich unsrer Vorstellungen hinaus, nicht über den, auf welchem kein Zwang, keine Gewalt stattfindet, die Triebe ungehemmt, die Begehrungen und Vermeidungen ihres Erfolgs sicher sind. Frei ist wer lebt wie er will, d. h. wie er wahrhaft will; denn wer möchte sündigend leben? wer in Täuschung, vermessen, ungerecht, zügellos, als Zänker, niedrig gesinnt? Mithin lebt kein schlechter wie er will, ist also nicht frei, mag er auch von freien Aeltern geboren, Senator, reich, Freund des Kaisers sein[51]). Also frei ist nur was der sich seiner völlig bewußte Wille will; und dieser verbirgt sich, und Ursache aller Uebel der Menschen ist, wenn sie die gemeinsamen Vorbegriffe mit dem Besonderen nicht in Uebereinstimmung zu bringen wissen. Denn wer hat nicht den Vorbegriff vom Bösen, daß es in jeder Weise schädlich, zu fliehen und zu beseitigen sei? jeder Mensch will glücklich sein, Alles thun wie er es will. Ist der Freund des Kaisers glückseliger und freier geworden? Leben nun die Könige, die Freunde der Könige, nicht wie sie wollen; wer dann[52])? wer sich bewußt ist, daß die Freiheit

---

50) II, 23 und anderw.

51) IV, 1, 1 sqq. *ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε κωλῦσαι οὔτε βιάσασθαι. οὗ αἱ ὁρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερίπτωται κτλ.* — II, 26, 1 *ὁ ἁμαρτάνων ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ.* III, 1, 40 *τὴν προαίρεσιν ἂν σχῇς καλήν, τότ' ἔσῃ καλός.*

52) IV, 1, 32 *τοῦτ' ἐστὶν ἐλευθέρου ἀνδρὸς φωνή, σπουδῇ ἐξητακότος τὸ πρᾶγμα καὶ ὥσπερ εἰκὸς εὑρηκότος.* vgl. 41 sq. — ib. 44 sqq.

das höchste Gut ist und daß niemand der es erreicht, unglücklich sein kann. Sage daher kühn, daß alle unglücklichen, das Begehrte verfehlenden (δυσροοῦντες) und trauernden, nicht frei sein können. (Und warum nicht? sie haben gewollt was außer dem Bereiche unsres Willens liegt). Der Freie kann nicht niedrig (ταπεινός), nicht einem Anderen unterworfen sein, nicht ihm schmeicheln, sei es im Kleinen oder Großen (μικρόδουλοι, μεγαλόδουλοι [53]). Die Freiheit hältst auch Du für einen Zustand eigenen Rechts und eigener Entscheidung (αὐτεξούσιόν τι καὶ αὐτόνομον); den der von einem Anderen abgehalten und gezwungen werden kann, für nicht frei; nenne ihn einen Sklaven, mag er auch als Consul walten; ebenso wenn er klagt und jammert; auch wenn er Nichts von dem thut, nenne ihn doch Sklaven, sofern seine Grundsätze (δόγματα) nicht jeden Zwang, jede Rücksicht auf Erfolg ausschließen [54]). Wie all und jedes Wissen in seinem Gebiete uns befreit, wie das des Schreibens, des Citherspiels uns frei macht: so im Leben die Wissenschaft oder Kunst zu leben, und dazu bedarf es der Erkenntniß dessen, was bei uns steht und dessen was nicht. Ueber Unversehrtheit des Körpers, Leben und Tod, Besitz und desgleichen vermögen wir nicht zu verfügen; wohl aber kann niemand uns zwingen der Lüge zuzustimmen, Reizen gegen unsern Willen nachzugeben (ὁρμῆσαι), oder sie zu fliehen (ἀφορμῆσαι); nur über den Reiz zu gebieten, ist unser; nicht aber so weit es der Mitwirkung des Körpers dazu bedarf; allein das Begehren (ὀρέγεσθαι), die Vorstellungen darauf zu lenken, steht uns frei, nicht der Erfolg [55]). Rüsten und üben wir uns also das Fremde von dem Eigenen zu unterscheiden, Das worin wir gehindert werden können, von Dem woran nicht, und jenem unser Streben zuzuwenden, diesem die Abkehr: Was oder Wen hätten wir dann noch zu fürch-

53) ib. 51 ζήτει καὶ εὑρήσεις· ἔχεις γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως πρὸς εὕρεσιν τῆς ἀληθείας κτλ.

54) ib. 58 ἀλλὰ τὰ δόγματα αὐτοῦ κατάμαθε, μή τι ἀναγκαστικά, μή τι κωλυτικά, μή τι δυσροητικά.

55) ib. 62—68 sqq.

ten? Zu fürchten haben wir was uns angehört, nicht Das worin die Wesenheit des Guten und Bösen besteht; niemand kann es uns rauben, niemand es hindern. So werden wir ohne Furcht und Erschütterung (*ἀτάραχοι*), ohne Schmerz und Begierde über und zu dem von uns nicht Abhängigen bleiben [56]). Was also droht unsrer Burg Gefahr? nicht Feuer und Schwert, sondern nur unsre Ueberzeugung. So werden wir nur das begehren was im Bereiche unserer Wahl liegt, was gut und bereit ist, ein maßvolles und beruhigtes Verlangen (*ὄρεξις*) hegen, von dem außer jenem Bereiche gelegenen Nichts so verlangen, daß jenes Unvernünftige, Drängende und über das Maß treibende sich geltend mache [57]).

7. Wir haben unseren Trieb der Gottheit unterworfen; was sie will, sei es Tod oder Marter, Erlangen des Erstrebten oder Nichterlangen: Das wollen auch wir.

Um alles Uebrige, alle Fügungen des Schicksals unbekümmert, nur das zu retten was durch Gerechtigkeit vermehrt und gerettet und durch Unrecht gemindert und zu Grunde gerichtet wird [58]), — hatten schon Sokrates und im Grunde auch Antisthenes und Diogenes, durch Leben und Lehre eindringlichst gemahnt; wie aber in den Nöthen des Lebens die Ueberzeugung festhalten? Die Kyniker und theilweise auch die Stoiker wappneten sich mit der Kraft der Entsagung oder mit der Ueberzeugung von der Unabänderlichkeit der Weltordnung, oder suchten den Begriff nothwendiger Vorherbestimmtheit mit dem einer weise waltenden göttlichen Vorsehung zu einigen; auch wähnten sie wohl, als vernünftige Wesen wenigstens Freiheit zu haben durch Zustimmung an der

---

56) ib. 81 sqq.

57) ib. 86 sqq. vgl. 34.

58) ib. 98 *οὕτως ἐφίστησι καὶ ἐννοεῖ, ὅτι ἐὰν θεῷ προσκατάξῃ ἑαυτόν, διελεύσεται ἀσφαλῶς κτλ.* ib. 89 *προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ κτλ.* ib. 164. II, 1, 21 *ἀταραξία, ἀφοβία, ἐλευθερία* u. a. a. St. *εὐδαιμονία.* Fragm. 8. — *περὶ ἐλευθερίας* IV, 1.

Weltordnung, in welchem die Leiden der Theile durch den Entzweck des Ganzen ausgeglichen würden. Doch mußte, um dem Gefühl der Uebel nicht zu unterliegen, allmählich das Bedürfniß erwachen, an die Stelle abstrakter Begriffe, eines das Herz erwärmenden lebendigen Glaubens sich zu versichern. Zwar auch Epiktet hält sich überzeugt, daß das Weltganze einheitlich verbunden sei, daß die Seelen Theile Gottes und so mit Ihm verknüpft seien, daß Er jeder ihrer Bewegungen als der eignen inne werde [59]). Doch den daraus sich ergebenden Begriff der göttlichen Vorsehung vertieft er, indem er schon nicht nur die übrigen Geschöpfe als Theile Gottes, den vernunftbegabten Menschen als ein leitendes Werk und Gott gleichartiges Wesen, Gott als Wesenheit des Guten, als Geist, Wissen, wahren Begriff bezeichnet und ausspricht: Alles sei voll der Götter und Dämonen [60]), oder auch in sokratischer Weise, die von Zweckursächlichkeit und göttlichen Verordnungen geleitete Weltordnung veranschaulicht [61]): sondern mehr noch,

---

59) I, 14, 2 ἡνῶσθαι τὰ πάντα . . συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις. 6 αἱ ψυχαὶ μὲν οὕτως εἰσὶν ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ, ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα· οὐ παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος, ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς, ὁ θεὸς αἰσθάνεται;

60) Ueber Vorsehung überhaupt I, 6. I, 12. I, 13. III, 17. — III, 13, 8 ἐφιστάνειν τῇ θεία διοικήσει κτλ. 12 εἰρήνην παρέχει. II, 8, 10 θεῶν ἔργα κἀκεῖνα . . ἀλλ' οὐ προηγούμενα, οὐδὲ μέρη θεῶν. σὺ δὲ προηγούμενον εἶ, σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ. ib. 1 εἰκὸς οὖν, ὅπου ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, ἐκεῖ εἶναι καὶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ. 2. νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός. — III, 13, 15. — Die verschiedenen Annahmen über das Verhältniß der Gottheit zur Welt s. I, 12, 1 sqq.: sie schließen mit dem sokratischen Spruch: οὐδέ σε λήθω κινούμενος, und mit der Ueberzeugung daß auch Mittheilung (διάδοσις) der Götter an die Menschen stattfinden müsse, ib. 6. — II, 16, 33 ἐν σαυτῷ περιφέρεις. Enchir. 31, 1 τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας . . τὸ κυριώτατον . . ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν.

61) I, 16, 1 sqq. ib. 9 τὰ πάρεργα αὐτῆς (τῆς φύσεως) θεασώμεθα. 14 διὰ τοῦτο ἔδει σώζειν τὰ σύμβολα τοῦ θεοῦ. III, 5, 8 μή τι παρέβην σου τὰς ἐντολάς; IV, 3, 12 οὗτοί εἰσιν οἱ ἐκεῖθεν ἀπεσταλ-

indem er das Vaterverhältniß Gottes zum Menschen uns ans Herz legt, hervorhebt, wie ihm, als Abschluß der Natur, das Vermögen der nachfolgenden Einsicht (*παρακολουθητικὴ δύναμις*), der (begreifenden) Anschauung und Auslegung der göttlichen Werke zu Theil geworden sei [62]). Der selbsteigenen Theilnahme des Menschen an der göttlichen Weltregierung begibt er sich, wenn auch hin und wieder Ausdrücke, wie theilhaft sein der Herrschaft des Zeus (III, 22, 95), ihm entschlüpfen; er begnügt sich mit der uns verliehenen Herrschaft über unsre Vorstellungen und Wollungen, so weit von ihr unser sittlicher Werth abhängig sei [63]). Doch auch dazu, ist er überzeugt, bedarf es der göttlichen Mithülfe; mit der Annahme eines je uns zugeordneten Dämons möchte er sich schon haben befreunden können [64]), ohne jedoch über die Wirkungssphäre und das Verhältniß desselben zu dem uns eingeborenen Gewissen sich näher ausgesprochen zu haben; auf Weißagungen legt er wenig Werth [65]). An wissenschaftlich theologischen Bestimmungen versucht er sich nicht. So läßt er auch mythologische Vorstellungen auf sich beruhen; nur die Ueberzeugung von der Einheit der göttlichen Wesenheit sollen sie augenscheinlich nicht gefährden. Würde Vereinsamung des Zeus, wenn verlassen von

---

μένοι νόμοι. ταῦτα τὰ διατάγματα. I, 7, 1 . . *ῥᾴδιόν ἐστιν ἐγκωμιάσαι τὴν πρόνοιαν, ἂν δύο τις ἔχῃ ταῦτα ἐν ἑαυτῷ, δύναμίν τε συνορατικὴν τῶν γεγονότων ἑκάστῳ καὶ τὸ εὐχάριστον.* vgl. zu Anm. 87.

62) II, 16, 44 *Διὸς υἱός*, u. dgl., wie IV, 1, 102 *ὁ πατήρ μοι αὐτὰ δέδωκεν.* I, 13, 3 — I, 6, 19 *τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ. καὶ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν κτλ.* vgl. 1, 14. 16. I, 10, 10.

63) I, 6, 40 das *ἀνανάγκαστον* vgl. ob. S. 607 ff.

64) I, 14, 12 *ἀλλ' οὖν οὐδὲν ἧττον καὶ ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστησε τὸν ἑκάστου δαίμονα . . καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον κτλ.* 14 *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν κτλ.* vgl. I, 12 (60) I, 25, 5 *ὑποθῆκαι καὶ ἐντολαὶ παρὰ τοῦ Διός.* II, 18, 29 *τοῦ θεοῦ μέμνησο, ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.*

65) II, 7, 9 *τί οὖν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ συνεχῶς μαντεύεσθαι ἄγει; ἡ δειλία.* vgl. Enoh. 18. 32.

Hera, Athena und Apollo, in der Ekpyrosis statt finden? fragt Epiktet und behandelt augenscheinlich jene stoische Lehre halb mythisch [66]). Vertrauensvoll stellt der Gute auch seine eigne Meinung dem Lenker des Alls anheim, der Alles sieht: wir Alle sind Krieger Gottes [67]). Doch nicht allein auf Einsicht und Erkenntniß stützt Epiktet den Glauben an die göttliche Vorsehung, sondern zunächst auf fromme Scheu und Dankbarkeit, die in Lobgesänge auszubrechen sich gedrungen sieht [68]). Unter den Stoikern steht ihm in solchen Ergüssen der Frömmigkeit Kleanthes am nächsten, dessen Hymnus er gern im Munde führt. Wohl sollen wir unsre Angehörigen lieben, aber zuerst eingedenk sein, Freunde der Götter zu sein, und unsre uns angewiesene Stelle wohlgeordnet und der Gottheit gehorsam auszufüllen, unsern Trieb ihr unterzuordnen [69]). Wenn Ep. auch wohl meint dem Daimonion, der Tyche Alles überlassen zu sollen, so bezeichnet er sie doch zugleich als die Verwalter des Zeus [70]). Wie Epiktet seinen Willen dem göttlichen

---

66) III, 13, 4 *λέγε ὅτι καὶ ὁ Ζεὺς ἐν τῇ ἐκπυρώσει ἔρημός ἐστι, καὶ κατεκλαίει αὐτὸς ἑαυτοῦ κτλ.*

67) I, 13 die Ueberschrift: *πῶς ἕκαστά ἐστι ποιεῖν ἀρεστῶς θεοῖς.* I, 12, 7 *ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἐπεσκεμμένος τὴν αὐτοῦ γνώμην ὑποτέταχε τῷ διοικοῦντι τὰ ὅλα.* vgl. 15. 17 *αὐτοὶ τὴν γνώμην τὴν αὐτῶν συνηρμοσμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν,* IV, 7, 20 *κρεῖττον γὰρ ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς θέλει, ἢ ἐγώ ... ἁπλῶς συνθέλω.* — I, 14, 1 *ὅτι ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ πραττομένων ἐφορᾶται ὑπὸ τοῦ θεοῦ κτλ.* — III, 24, 34. —

68) I, 16, 7 *ἓν τῶν γεγονότων ἀπήρκει πρὸς τὸ αἰσθέσθαι τῆς προνοίας, τῷ γε αἰδήμονι καὶ εὐχαρίστῳ.* — ib. 19 *τί οὖν; ἐπεὶ οἱ πολλοὶ ἀποτετύφλωσθε, οὐκ ἔδει τινὰ εἶναι ... τὸν ὑπὲρ πάντων ᾄδοντα τὸν ὕμνον τὸν εἰς τὸν θεόν;* Fragm. 118 *ἀνανεούσθω σοι ὁ περὶ θεοῦ λόγος καθ' ἡμέραν, μᾶλλον ἢ τὰ σιτία.* vgl. 119. 120. — ib. 151 *σοφίαν ὁ ἀσκῶν ἐπιστήμην τὴν περὶ θεοῦ ἀσκεῖ.*

69) III, 24, 60 *ὡς μεμνημένος ὅτι πρῶτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον.* — ib. 95 *πῶς τὴν αὐτοῦ χώραν ἐκπληρώσῃ εὐτάκτως καὶ εὐπειθῶς τῷ θεῷ.* IV, 1, 89 *προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ κτλ.* — IV, 4, 21 *εἰ ταύτῃ φίλον τῷ θεῷ, ταύτῃ γενέσθω.* — Ench. 22 *ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν τάξιν.*

70) IV, 4, 39 *τὸ παραδοῦναι πάντα τῷ δαιμονίῳ, τῇ τύχῃ· ἐκείνους ἐπιτρόπους αὐτῶν ποιήσασθαι, οὓς καὶ ὁ Ζεὺς πεποίηκεν.*

unbedingt unterordnend, an dem göttlichen Willen Theil nehmen will (67), so erkennt er zugleich als höchste Wohlthat Gottes an, von Ihm der Freiheit des Willens theilhaft geworden zu sein und, seine Gebote zu erkennen[71]. Er ist nicht nur durchdrungen von der Ueberzeugung, daß Gott letzter, unbedingter Grund aller Dinge und Wesen, ihrer Anordnungen und Fügungen, ihrer harmonischen Entwickelungen und die in durchgängiger Einheit die Welt zusammenhaltende Kraft ist: er fühlt das Bedürfniß der höchsten Liebe zu Gott, das Bedürfniß des innigsten persönlichen Verhältnisses zu Gott. Kann nun nur wahrhaft geliebt werden das Gute, durch völlige Reinheit des Willens oder der Gesinnung, so beruht seine Gottesliebe auf der Ueberzeugung von jener unbedingten Reinheit des göttlichen Willens, daher er denn die Frömmigkeit als untrennbar verbunden mit der Heiligkeit bezeichnet, letzterer, vor allem Uebrigen, den Preis gibt, und soweit sie vom Menschen erreichbar ist, sie als untrennbar verbunden mit der Treue und der Ehrfurcht betrachtet[72]. Ich weiß sehr wohl daß auch hier die begriffliche Entwickelung weit hinter Dem zurückgeblieben ist, wovon er innerlich, sagen wir immerhin, im Gefühle, durchdrungen war, daß er von der Persönlichkeit, wie überhaupt, so vorzüglich von der Persönlichkeit Gottes, sich nicht Rechenschaft gegeben hat, und wiederum die Mahnung zur Ergebung an die unwandelbare Nothwendigkeit des Geschehenden knüpft[73]: aber sollen wir darum außer Acht lassen was dem Begriffe zu Grunde lag, nur noch nicht in diesen aufgegangen war? Mehr vielleicht als bei irgend einem anderen Stoiker findet sich bei Epiktet, ein solcher Ueberschuß des Glaubens über den Begriff; ihm lag immer zunächst und vorzüglich daran, innerlich Erlebtes, als ihn beseelend, auszusprechen; die Form, in

---

71) IV, 7, 17 *ἠλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἔγνωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς κτλ.*

72) II, 22, 2 sqq. — II, 20, 22 *τὸ εὐσεβὲς καὶ τὸ ὅσιον, ποῖόν τί σοι φαίνεται;* — I, 22, 4 *τὸ ὅσιον πάντων προτιμητέον καὶ ἐν παντὶ μεταδιωκτέον.*

73) Fragm. 134. 135 sq. 165. 168. vgl. Ench. 8. 11.

die er es kleidete war ihm Nebensache; daher fordert er zwar durchgängig feste Ueberzeugungen, aber als solche sollen sie sich in den Werken bewähren [74]). Was kümmert mich's, soll er ähnlich wie der spätere Antoninus gesagt haben, ob das Seiende aus Atomen oder aus Homöomerien u. s. w. zusammengesetzt ist (Fragm. 175).

8. Nicht leicht finden die Stärken und Schwächen einer theoretischen Lehre einander so gegenseitig sich bedingend, wie bei Epiktet; sein Augenmerk ist ausschließlich auf das Gebiet der sittlichen Freiheit gerichtet; schärfer als andre derselben Richtung angehörige, wie namentlich Seneka, gibt er sich Rechenschaft von dem Umfange desselben, beschränkt es auf das was im Bereich unsres Willens, unserer Selbstbestimmung liegt, überzeugt daß davon ausschließlich unser Werth oder Unwerth, unsre Glückseligkeit oder Unseligkeit abhängen könne. Mithin, folgert er, was außer der Sphäre der von uns bestimmbaren Vorstellungen liegt, ist ein Fremdartiges, muß uns gleichgültig sein (*ἀδιάφορον*); und hier entsagt er allen Gradverschiedenheiten, unterscheidet nicht ein zwar Naturgemäßes (*καθῆκον*) und ein schlechthin Werthvolles (*κατόρθωμα*); Naturgemäß zwar soll Alles sein, und durch alles Aeußere vermögen wir gefördert zu werden, sofern es uns in Stand setzt, unser sittliches und erkennendes Sein daran zu üben [75]); aber Werth und sittliche Bedeutung für uns kann nur das Vernunftgemäße, von unsrer Wahl Abhängige haben, so gewiß der Mensch ein Vernunftwesen ist; das Vernunftgemäße aber fällt mit dem Guten zusammen und der Wille ist seiner Natur nach ur-

---

74) Das Dogma ist nur ein *κρίμα τῆς ψυχῆς* (IV, 11, 7) und als solches Grund der Handlungen, und entweder ein richtiges (*οἷον δεῖ, ὀρθόν*), reines (*καθαρόν*), oder auch ein unreines, thierisches, schlechtes u. s. w. es soll daher gereinigt werden (IV, 1, 112) und in den Handlungen sich erproben. Enchir. 46 *καὶ σὺ τοίνυν μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ἰδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα*, — wie die richtige Nahrung in der Verdauung sich bewähre. Dissertatt. III, 21, 23 *εἴ σε ψυχαγωγεῖ τὰ θεωρήματα, καθήμενος αὐτὰ στρέφε αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ.* vgl. Fragm. 179 *σκέψαι εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον.*

75) III, 20.

sprünglich auf das Gute gerichtet, findet nur in ihm seine wahre Befriedigung, das Böse ist das Unvernünftige und die Natur desselben nicht in der Welt[76]); der Unterschied von Gut und Böse tritt erst bei Vernunftfähigen hervor, indem sie, gegen ihre vernünftige Natur, vermeintlichen Gütern nachtrachten, die entweder außerhalb des Bereichs unsrer freien Wollungen liegen, wie Alles was mit dem körperlichen Dasein unsrer selber und dem unsrer Angehörigen zusammenhängt, oder soweit doch das geistige Dasein derselben von uns nicht abhängig ist, wie ihr gut oder böse sein[77]). Den Werth der Liebe hat Epiktet wohl zu schätzen gewußt, jedoch sofern sie unbedingten sittlichen Anforderungen sich unterordnet[78]). Auch hat er nicht außer Acht gelassen, wenngleich nicht bestimmter ausgeführt, daß auch Eigenwilligkeit eine Wurzel des Bösen werde, sofern die Gemeinsamkeit der Vernunftzwecke verkannt und, müssen wir hinzufügen[79]), ihnen unfehlbar andre untergeschoben werden, die unsren wahren Wollungen nicht entsprechen, — wie Zwecke welche unsre sinnliche Natur sich setzt; denn dazu gehört ja alle persönliche Erhebung über Andre. Wir müssen anerkennen, daß durch strenge Sonderung Dessen was unsre Wollungen zu verwirklichen im Stande sind und Dessen was nicht, Epiktet von dem schillernden Synkretismus seiner Zeit sich fern gehalten und namentlich

---

76) Enoh. 27 . . *οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.*

77) Schroff ausgedrückt, Ench. 12, 1 *κρεῖττον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.* vgl. c. 14. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß Ep. die Pflege der Kinder und die Sorge für dieselben als ein Vernunftgemäßes, mithin Sittliches, betrachtete, Dissertatt. I, 11. vgl. III, 24, 58 sqq. I, 2. II, 17, 37.

78) Fragm. 94 *θαυμαστόν ἐστι φιλεῖν πρᾶγμα . . ἀλλὰ θεῷ δεῖ με ὑπηρετεῖν . . . καὶ αὐτὸ τὸ φιλεῖν ἡ φύσις σοι δέδωκεν· ἡ δ' αὐτὴ λέγει, ἄφες αὐτὸ ἤδη, καὶ μηκέτι πρᾶγμα ἔχε.*

79) Dissertatt. I, 19, 11 *τοῦτο οὐκ ἔστι φίλαυτον· γέγονε γὰρ οὕτως τὸ ζῷον, ὥστε αὐτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖν.* 13 *καθόλου τε τοιαύτην φύσιν τοῦ λογικοῦ ζῴου κατεσκεύασεν, ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, εἰ μή τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται κτλ.*

begriffen hat daß alle Gemeinschaft mit dem Sensualismus oder vielmehr Hedonismus, aufzuheben sei [80]), auch wenn, wie Seneka gern hervorhebt, trotz des diametralen Gegensatzes zwischen diesem und derjenigen Ethik, die den Werth unsrer Handlungen lediglich an den zu Grunde liegenden Wollungen abmisst, ein äußeres Zusammentreffen in einzelnen Sätzen statt finden mochte. Nicht minder begreift sich, wie er lieber auf den Standpunkt der Kyniker und des Sokrates zurückkehren, als an der schwierigen Durchführung des Unterschiedes der angemessenen und sittlichen Handlungen, von neuem sich versuchen wollte. Er hält sich zwar an der Lehre von der Naturgemäßheit [81]), aber was sich nicht als vernunftgemäß oder vernunftwidrig nachweisen lasse, liegt außer dem Umfang seiner Betrachtung, weil außer dem Gebiete unsrer freien Selbstbestimmung; er scheint es unsren organischen Funktionen überlassen zu haben, die erforderliche Sorge für ihre Erhaltung zu tragen; ihm genügte es, nicht an die Stelle sittlicher, d. h. vernunftgemäßer Motive, Beweggründe der Lust treten zu lassen: letztere haben, eben weil der vernünftigen Natur nicht angehörig, kein Maß in sich, ist auch er überzeugt, ohne, so wenig wie die Schule überhaupt, in Untersuchungen über das Verhältniß der Lustempfindungen zum Vernunftleben weiter einzugehen [82]).

9. Wie aber die Forderungen der Vernunft mit Sicherheit als solche erkennen? Alles kommt auf die Reinheit des Willens an. Wir sollen vor Allem fragen, ob das Gefäß gereinigt sei [83]). Und wie wird diese Reinheit erlangt, wie gesichert? Nur ein unmittelbares, untrügliches aber als solches sorgfältigst erwogenes

---

80) I, 20, 17 sq. Ἐπίκουρος . . ὅτι ἐν σαρκὶ εἶναι δεῖ τὸ ἀγαθόν. vgl. I, 23. II, 20. III, 22, 21. 23, 21. III, 7, 8.

81) Dissert. I, 17, 18 νοῆσαι τὸ βούλημα τῆς φύσεως. vgl. I, 21, 1 sq. I, 26, 1 . . πολὺ δὲ πρότερον νόμος βιωτικός ἐστιν οὗτος, τό ἀκόλουθον τῇ φύσει πράττειν.

82) Fragm. 143 πάντα τῇ συνηθείᾳ γίνεται ἡδὺ ἢ ἀηδές.

83) Gell. N. Att. XVII, 19 εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον. Fragment. 179. (74)

und geprüftes Bewußtsein [84]) kann sich ihrer versichert halten, gleichwie die Wahrheit als solche sich unmittelbar bewähren muß, und falls jenes fehlt, haben wir es uns selber als Schuld zuzurechnen. Der Wille verkehrt sich selber, wenn er nicht mit dem Vernunftgemäßen zusammenfällt, sich als Vernunftwesen verleugnet. Die Reinheit des Willens soll sich bewähren zunächst sofern er Nichts begehrt, was zu erreichen er nicht sicher ist, Nichts verabscheut, dem er anheim fallen kann, d. h. im Begehren und Verabscheuen auf das sich beschränkt, worüber seine freie Selbstbestimmung zu verfügen hat; dann, indem er seine Antriebe auf das ihm als solchem Erreichbare beschränkend, das ihm Angemessene rücksichtlich der Abfolge und in verständiger Weise, wählt und (in jener zwiefachen Beziehung) sich durch keine leidentliche Zustände (πάθη) bestimmen läßt, die außer dem Bereiche unsrer freien Selbstbestimmung liegen; und endlich drittens dadurch daß er zu unfehlbarer Sicherheit in seiner jedesmaligen Wahl oder Selbstbestimmung gelangt. Erst in diesem dritten Punkte ist wissenschaftliches oder Beweisverfahren erforderlich, gewissermaßen als nachfolgende Probe auf die Sicherheit der Auffassung des Innewerdens der Aeusserungen des unmittelbaren reinen, guten Willens [85]). So soll zwar alles wissenschaftliche oder Beweisverfahren auf dem Zeugniß des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins sich gründen, jedoch jenem, zu nochmaliger Gewährleistung, dieses hinzukommen.

Wir gehen nicht zurück auf Erörterung der Art wie Epiktet zur Aufrechthaltung seines Wahlspruchs, dulde und enthalte dich [86])

---

84) Dissertatt. III, 15, 7 μετὰ σκέψεως . . περιοδεύσας ὅλον τὸ πρᾶγμα und βασανίσας, nicht εἰκῇ καὶ κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν.

85) III, 2, 1 sqq. τρεῖς εἰσὶ τόποι κτλ. vgl. I, 4, 11. I, 17, 22 sqq. II, 17, 15. 32. — III, 12, 14. — III, 26, 14. IV, 10, 13.

86) Gell. N. Att. XVII, 19 extr. nach Favorinus: solitus dicere est (Epict.), duo esse vitia multo omnium gravissima ac taeterrima intolerantiam et incontinentiam, cum aut iniurias, quae sunt ferendae, non toleramus neque ferimus, aut a quibus rebus voluptatibusque

(der außer dem Bereich unsrer freien Selbstbestimmung gelegenen Strebungen), die erforderliche Kraft der Ergebung und der Belebung der frommen Ueberzeugung vom Allwalten des heiligen göttlichen Willens und in dessen persönlicher Beziehung zu uns, suchte und theilweise wenigstens fand. Eben so wenig wollen wir versuchen die Veranschaulichung seiner Grundlehren in der Anwendung auf einzelne Fragen und Fälle weiter zu verfolgen; wir würden nur wiederfinden, was wir bei Seneka und Andren derselben Richtung angehörigen, nur in mehr oder weniger erheblichen Variationen, sahen. Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Anforderung zu unbedingter Wahrheit, die er als Tochter des Zeus bezeichnet, in seiner Sittenlehre nicht fehlen konnte [87]). Ebenso verhält es sich mit der Gerechtigkeit. Je strenger er aber an die von ihm gezogenen Grenzen sich hält und an Folgerichtigkeit die in derselben Richtung mit ihm Begriffenen übertrifft, um so deutlicher zeigen sich die Schwächen des Standpunktes selber: er konnte nur ein vorübergehender, durch Zeitverhältnisse bedingter sein; der menschliche Geist hatte sich in Grenzen eingeschlossen die er durchbrechen mußte, so bald er wieder zu unverkümmerter, entbindender Thätigkeit gelangte, frei in den weiten Kreisen des Forschens und Lebens sich zu bewegen den Drang fühlte. Werfen wir nur noch einen Blick auf das Verhältniß des Epiktet zu der Kynik; er nennt sich in gleichem Maße Kyniker und Stoiker; aber nicht nur alle Ostentation der Kyniker weist er zurück, sondern auch sein erweiterter Begriff von Reinheit der Gesinnung (Anm. 83 ff), entfernt alle kynische Rohheit [88]). Sollte nicht auch sein tieferes religiöses

nos tenere debemus, non tenemus. itaque . . . haec duo verba cordi habeat . . . ἀνέχου καὶ ἀπέχου.

87) Dissertatt. I, 27, 20 τηρῆσαι τὴν ἀλήθειαν, wie wahrscheinlich zu lesen ist. vgl. IV, 1, 146. I. 6, 40. Fragm. 39. sq. 189 sq.

88) Epict. Dissertatt. III, 22, 23 (ὁ ταῖς ἀληθείαις Κυνικός) εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται πρὸς τοὺς ἀνθρώπους κτλ. 15 ἀντὶ πάντων τούτων ὀφείλει τὴν αἰδῶ προβεβλῆσθαι κτλ. vgl. IV, 8. 30. I, 24, 8. Er muthet daher diesem Ideal des Weisen jede Entsa-

Bewußtsein von der Kynik ihn entfernt haben? wenigstens mit dem nackten Fatalismus hätte er sich nicht vereinigen können.

Besitzen wir nun überhaupt in den Mittheilungen des Arrian und den wenigen Ergänzungen Andrer, ein treues und aus der Tiefe geschöpftes Bild vom Leben und den Lehren des Epiktet? Um wie Das was Xenophon von Sokrates berichtet, durch ergänzende Züge, wie Plato und Aristoteles sie uns gewähren, berichtigen oder vertiefen zu können, dazu fehlt es uns an Mitteln; und wenigstens Vertiefung des Bildes des Epiktet wäre schwerlich zu erwarten gewesen, auch wenn wir die verlorenen Bücher des Arrian und vollständiger die Angaben andrer gleichzeitiger Berichterstatter, ja wenn wir eigne Aufzeichnungen des Mannes selber besäßen; das was ihn von andern Männern der Richtung unterscheidet, tritt bestimmt genug hervor und ausfüllende Züge können wir ohne wesentlichen Verlust ganz wohl entbehren; sie könnten nur die einfachen Grundzüge der Lehre, in ihrer Anwendung auf die wechselnden Fälle und Verhältnisse des Lebens, anschaulicher uns darstellen. Mag Arrianus immerhin die langathmigen Betrachtungen des Epiktet nicht immer in bester Ordnung und wortgetreu wiedergegeben haben; denn tachygraphisch konnte er sie nicht aufgezeichnet haben: den Sinn derselben hat er treu dargestellt; die Grundgedanken in ihr volles Licht zu stellen, möchte ihm in seinem kurzgefaßten Handbuche weniger gelungen sein [89]), und wir fanden nur selten Gelegenheit letzteres näher zu berücksichtigen. Den Grund-

---

gung (Ench. 15), jede Ertragung des Unbills (Diss. III, 12, 10), Ehelosigkeit (ib. III, 22, 67 sqq.) und so fort zu, will ihn an den Staatsangelegenheiten nicht Theil nehmen lassen, auf daß er ausschließlich seiner göttlichen Bestimmung lebe, — ohne damit überhaupt die nothwendigen Bedingungen des sittlichen Lebens aussprechen zu wollen; so wie er auch anderweitig die Anforderungen vom Bewußtsein des persönlichen Berufs abhängig macht. — Enchir. 33, 1 *τάξον τινὰ ἤδη χαρακτῆρα σαυτῷ καὶ τύπον ὃν φυλάξῃς ἐπί τε σεαυτοῦ ὢν καὶ ἀνθρώποις ἐντυγχάνων*. ib. 37 *ἐὰν ὑπὲρ δύναμιν ἀναλάβῃς τι πρόσωπον καὶ ἐν τούτῳ ἠσχημόνησας, καὶ ὃ ἠδύνασο ἐκπληρῶσαι, παρέλιπες*. vgl. 48 sq.

89) vgl. cap. c. 4, 30. Fragm. 53. 101.

zügen der Lehre werden bei Epiktet theils eingewebt theils angehängt einzelne Lebensregeln und Anwendungen derselben auf besondere Verhältnisse. In ersterer Beziehung wird auch hier eingeschärft, des Zweckes seiner Handlungen, des Vorangegangenen (καθηγούμενα) und des Folgenden stets deutlich sich bewußt und mit ganzer Seele dabei zu sein; in der anderen Rücksicht, die Umstände und Naturverhältnisse ins Auge zu fassen und seinem Charakter treu zu bleiben. — Die hinzukommenden von Joh. Stobaeus und Anderen aufbewahrten und muthmaßlich großentheils den verlorenen Büchern der Dissertationen des Arrian entlehnten Bruchstücke sind nach Art solcher Sammlungen gnomenartig gefaßt und scheinen hie und da durch Fremdartiges ergänzt zu sein. Auch das durch die Eigenthümlichkeit der Fassung als unbezweifelt ächt sich Bewährende erweitert nicht den uns durch die vorhandenen Bücher des Arrian bekannten Gedankenkreis.

Hatte nun Seneka, was er von der neueren Stoa gelesen oder dabei gedacht, in Briefform oder nur zu ausführlichen Abhandlungen aus einander gelegt, Epiktet dagegen das Eine was Noth thue, Vertiefung und Reinigung des Willens, ohne auf darüber hinausgehende Untersuchungen sich einzulassen, in mannichfachsten Spiegelungen und Brechungen, seinen Hörern ans Herz gelegt: so begnügt sich Kaiser M. Aurelius Antoninus mit Aufzeichnungen von Selbstbetrachtungen, mochten sie sich aus den Lebenserfahrungen, aus der Reflexion, oder aus dem sich ergeben haben was er gelesen. Weder will er die Gegenstände des sittlichen Lebens auch nur einigermaßen erschöpfend behandeln, wie Seneka es versucht hatte, noch auch die Grundgedanken, wie Epiktet, in ihrer inneren Evidenz und Folgerichtigkeit, das Herz ergreifend, ins Licht stellen: er will nur aufzeichnen was in Bezug auf das innere Leben seine Gedanken bewegte; Ableitung und wissenschaftliche Verknüpfung derselben findet sich bei ihm nicht; es sind mehr Gedankenspäne als wohl verarbeitete Gedanken: sie zu einem irgendwie geordnetem Ganzen zusammen zu knüpfen, wird nicht leicht gelingen. Der Grundton derselben ist allerdings ein stoischer jener Jahrhunderte; auch Platonisches weiß der Verf. ohne Miß-

ton damit zu verknüpfen. Man kann die Selbstbetrachtungen des Antoninus auch nicht als Selbstbekenntnisse oder Konfessionen bezeichnen; nur selten knüpfen sie sich an das Eigenthümliche seiner inneren Zustände; das Allgemeine überwiegt. Von der älteren stoischen Lehre scheint ihn besonders, und ihn mehr als die im Uebrigen in derselben Richtung stoischer Anschauungsweise begriffenen, das heraklitisch Gefärbte berührt zu haben; in stets neuen Wendungen veranschaulicht er den ewigen Fluß der Dinge ohne mehr als gelegentlich metaphysische Folgerungen daran zu knüpfen [1]).

1. Stets muß man des heraklitischen Spruches eingedenk sein, heißt es, daß Tod der Erde Feuer zu werden ist, Tod des Wassers Luft und der Luft Feuer, und umgekehrt. Eingedenk sei auch in dem der Vergessenheit Ausgesetzten, wohin der Weg führe, und daß womit man am meisten fortwährend verkehrt, die das Ganze durchwaltende Vernunft (λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι), dadurch gesondert werde (?); daß Das worauf wir am Tage (tagtäglich?) treffen, uns fremd erscheint, und daß man nicht wie Schlafende handeln und reden solle; denn auch als solche wähnen wir zu handeln und reden; und daß man nicht wie Kinder den Eltern (folgen dürfe), d. h. nicht blos, wie man es empfangen [2]).

Schaue fortwährend, heißt es ferner, wie Alles im Wechsel wird, und daß die Natur des Alls Nichts so sehr liebt als daß das Seiende wechsele, um neues Aehnliches zu schaffen; denn gewisser Maßen ist jegliches Sein ein Same des an ihm werden sollenden (IV, 36). Ein Fluß aus dem Werdenden und ein gewaltsamer Strom ist das Weltall; denn zugleich ward Jegliches gesehen und ist dahin, ist weggetragen, und wird ein Anderes her-

1) III, 3 Ἡράκλειτος, περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας, κτλ.

2) IV, 46 Die heraklitische Färbung der St. ist unverkennbar; schwierig, wie weit sie wortgetreu und ohne Fehlgriffe überliefert worden ist. Die Erklärungen der Ausleger gewähren keine Hülfe. — Noch weniger läßt sich in den folgenden Denksprüchen das ursprünglich Heraklitische von späteren Neu- und Umbildungen mit einiger Sicherheit unterscheiden.

angetragen (IV, 48), und Nichts davon, weder Ursächliches noch Stoffliches, wird in das Nichtseiende untergehen, wie es auch nicht aus dem Nichtseienden geworden ist (V, 13). Beherzige oft die Eile des Erscheinens und Verschwindens (*παραφορὰ καὶ ὑπεξαγωγή*) des Seienden und Werdenden; denn die Wesenheit ist wie ein Fluß in fortwährendem Strome, die Thätigkeiten (*ἐνέργειαι*) sind in stetigem Wechsel [3]), die Ursachen der tausendfachen Wendungen (*τροπαί*); — und fast Nichts stehend und neben einander (*καὶ τὸ πάρεγγυς*); das Unendliche des Vergangenen und Kommenden aber ist unermeßlich (*ἀχανές*), worin Alles erscheint (*ἐναναφανίζεται*) (V, 23). Alles ist im Wechsel und alles Seiende gewissermaßen Samen des aus ihm Werdenden (IV, 34). Alles ist Wandel und nicht hast du zu fürchten, daß ein Neues erscheine *); Alles ist alt gewohnt, und so sind auch die Fügungen (*ἀπονεμήσεις*) [4]). Gedenke daher welch kleine und unfaßbare (*ἀκαριαῖον*) Spanne der Ewigkeit Dir zugemessen ist (V, 24). Die Zeit des menschlichen Lebens ist ein Punkt, die Wesenheit fließend, die Wahrnehmung dunkel, und um es kurz zu sagen, Alles was dem Körper angehört, ein Fluß, was der Seele, Traum und Dunst, das Leben Kampf, Einkehr eines Fremdartigen (*ἐπιδημία*) (II, 17). Und solltest Du dreitausend Jahre leben und eben so viele Myriaden, sei eingedenk, daß niemand ein andres Leben abwirft als welches er lebt, noch ein andres lebt als welches er abwirft, das längste dem kürzesten gleichgilt; denn das Gegenwärtige ist Allen gleich, wenn auch das Untergehende nicht gleich ist; und das Abgeworfene erscheint so als ein unendlich kleines (*ἀκαριαῖον*); denn weder das Vergangene noch das Zukünftige könnte man abwerfen; wie könnte auch Jemand dessen beraubt werden was er nicht hat? u. s. w. [4]). Wie schnell verschwindet Alles (*ἀναφανίζεται*), mit der Welt die Körper selber, mit dem Weltalter die Erinnerungen daran; desgleichen alles Wahrnehmbare, und am meisten das durch Lustem-

3) vgl. IX, 19, 28. XII, 21.

*) XI, 1 *οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ' ἡμᾶς.*

4) II, 14. vgl. VIII, 6. — VII, 18.

pfindungen schmeichelnde, oder durch Unlust (πόνος) Schreckende, oder das im Wahn (τῦφος) Gepriesene; wie wohlfeil, leicht entbehrlich, schmutzig, leicht vergänglich und todt ist Alles, wie unfähig die Kraft des Geistes zu bestehn (?) (νοερᾶς δυνάμεως ἐφιστάναι). Was ist das Sterben? und wenn jemand es nur weiß und mit der Theilung des Gedankens auflöst, wird er es für nichts Andres halten als für das Werk der Natur; und wenn er ein Werk der Natur fürchtet, ist er ein Kind; jedoch ist es nicht nur Werk der Natur, sondern ihr auch zuträglich (II, 12)[5].

2. Was aber vermag hinüberzuleiten (παραπέμψαι) (über diese Welt der Schemen)? nur die Philosophie, indem sie den innern Dämon frei von Schmach und unverletzt bewahrt; der Dienst (θεραπεία) des Dämons aber ist, ihn rein und frei von Affekten und Unbesonnenheit (εἰκαιότης) zu bewahren u. s. w.[6], und nicht durch Hinblick auf Andre soll man von der Erwägung seines eignen Dämons sich ableiten lassen (ἀπορρέμβεσθαι). Nach Oben, nach Unten, im Kreise bewegen sich die Elemente; die Bewegung der Tugenden aber findet nicht in solcher Weise statt; sie ist ein Göttliches und schreitet in gerader Bahn auf schwer erforschlichem Wege fort (εὐοδεῖ) (VI, 17). Das im Inneren Herrschende, wenn es naturgemäß sich verhält, steht so zu den Ereignissen, daß es stets leicht nach Maßgabe des Gegebenen und Möglichen sich umstellt (μετατίθεσθαι); denn keinen absonderlichen Stoff (ὕλη ἀποτεταγμένη) liebt es, sondern stets nach dem Leitenden strebt es mit Auswahl (μεθ' ὑπεξαιρέσεως) und leitet sich selber den entgegengeführten Stoff zu, wie das Feuer u. s. w. (IV, 1).

---

5) vgl. III, 10 συμμνημόνευε, ὅτι μόνον ζῇ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο, τὸ ἀκαριαῖον· τὰ δὲ ἄλλα ἢ βεβίωται ἢ ἐν ἀδήλῳ κτλ. und Tod ist das allgemeine Schicksal. — Gehst Du in ein anderes Leben über, auch dort ist Nichts leer von den Göttern; wenn zur Bewußtlosigkeit (ἀναισθησία), so wirst Du ruhen von Schmerz und Freude u. s. w. III, 3. — Tod wie Geburt ist ein Geheimniß der Natur IV, 5. und Aehnliches

6) III, 4. — V, 10. ἔξεστι μοὶ μηδὲν πράσσειν παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα. III, 6. 7. II, 13. III, 12. 16.

Zweierlei sollen wir uns daher gegenwärtig halten: daß die Dinge die Seele nicht berühren, sondern ruhend (*ἀτρεμοῦντα*) *) außerhalb stehn und daß die Störungen (*ὀχλήσεις*) alleinig aus der inneren Vorstellung (*ὑπόληψις*) stamnien **); dann daß Alles was du siehst, so weit es gar nicht wechselt, auch nicht mehr sein wird . . . ist ja die Welt Wechsel, das Leben Vorstellung . . . Das ist das Eigenste in Dir, in welch immer Stunde in Dich selber einzugehen, . . in jenen Deinen Acker, — Dich selber zu erneueren. . . . Da findest du Dich in aller Ruhe (*εὐμάρεια*), was nichts Anderes sagen will als in Befriedigung mit der Welt (*εὐκοσμία*) [7]). Nimm hinweg die Vorstellung, und hinweggenommen ist das Bewußtsein erfahrener Verletzung und die Verletzung selber (*βέβλαμμαι* . . *βλάβη*) (IV, 7). Fasse die Dinge nicht wie der Uebermüthige sie faßt, oder Dich fassen lassen will, sondern wie sie in Wahrheit sind (IV, 11). Heute bin ich jedem Wechselfalle (*περίστασις*) entgangen, oder vielmehr habe sie abgeworfen; denn sie waren nicht außer mir, sondern immer in meinen Annahmen (*ὑπολήψεις*) (IX, 13). Werfe sie von Dir; denn wer kann Dich daran hindern? [8]) Schnell vergänglich wird Alles und zum Mythus . . . das Eine, was wir mit allem Eifer anstreben sollen,

---

*) IX, 31 *ἀταραξία μὲν περὶ τὰ ἀπὸ τῆς ἐκτὸς αἰτίας συμβαίνοντα.*

**) *πᾶν ὑπόληψις,* Monimus (II, 15) vgl. V, 16 *βάπτεται, ὑπὸ τῶν φανιασιῶν ἡ ψύχη.*

7) IV, 3 Schl. und passim. — IV, 26 *σεαυτὸν μὴ τάρασσε· ἄπλωσον σεαυτόν . . . νῆφε ἀνειμένως.* VI, 31 *ἀνάνηφε καὶ ἀνακαλοῦ σεαυτόν.* VII, 2 *ἀναβιῶναί σοι ἔξεστιν.* VII, 28 *εἰς ἑαυτὸν συνειλοῦ κτλ.* VII, 16 *τὸ ἡγεμονικόν . . . ἐὰν μὴ ἑαυτῷ ἔνδειαν ποιῇς.* VII, 59 *ἔνδον βλέπε· ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ κτλ.* vgl. VI, 3. — VIII, 34 *ἔξεστί σοι πάλιν ἑνῶσαι σεαυτόν.* IV, 7. — VIII, 29 *ἐξάλειφε τὰς φαντασίας.* vgl. VII, 34. VIII, 29. IX, 7 — VIII, 9 *τοῦ δοξαρίου ὑπεράνω εἶναι ἔξεστιν.* — IV, 22 *ἐπὶ πάσης φαντασίας σώζειν τὸ καταληπτικόν.*

8) XII, 25. vgl. 8. 22. 25 u. s. w.

sind gerechter Sinn (διάνοια) und auf das Gemeinwohl gerichtete Handlungen (πράξεις κοινωνικαί) (IV, 33). Wo ein Werk vollendet werden kann gemäß der den Göttern und Menschen gemeinsamen Vernunft, da ist Nichts furchtbar (VII, 53). Auf höchst Weniges kommt es an um glücklich zu leben (VII, 67); denn was hindert in allem Solchen das Gemüth (διάνοια) in Ruhe (γαλήνη) zu bewahren, wie die Seele es vermag[9]). Fortwährend sollen wir jede unsrer Vorstellungen physiologisch, pathologisch und dialektisch (VIII, 13) betrachten, und dazu gehört Uebersehen (Unbeachtetlassen) (ὑπερόρασις) der sinnlichen Vorstellungen (VIII, 26), und Nichts gedankenlos (εἰκῇ) und zwecklos (ἄνευ ἀναφορᾶς) zu thun[10]). Der Seele der Gottheit und der des Menschen ist ja gemeinsam *), von Nichts außer ihr gehindert zu werden (V, 34). Das Leitende (τὸ ἡγεμονικόν) ist es, was sich selber erweckt und wendet und sich zu Dem macht was es ist und will, und ebenso Alles was sich ergibt, ihm so erscheinen läßt, wie es will[11]). Die vernünftige Seele sieht sich selber, berichtigt sich selber (διαρθροῖ), macht sich zu Dem was sie will, ärntet die Frucht die sie trägt u. s. w.[12])

3. Aus einem Ursächlichen und Stoffartigen bestehen wir (V, 13. 21), oder bestimmter ausgedrückt, aus Körper, Hauchartigem (πνευμάτιον) und Geist; das Andre ist unser, soweit wir Sorge dafür tragen sollen; das Dritte allein wahrhaft unser; jenes ist unfreiwillig unser und was immer der von Außen uns umströmende Wirbel umherwälzt (ἑλίσσει), so daß abgesondert von dem uns Mitzugetheilten (συνειμαρμένα), die geistige Macht (νοερὰ δύναμις) rein und unabhängig (ἀπόλυτος) in sich selber lebt u. s. w. (XII, 3). Unter die vernunftlosen Wesen ist eine

---

9) VII, 68. — VIII, 28 ἔξεστιν (τῇ ψυχῇ) τὴν ἰδίαν αἰθρίαν καὶ γαλήνην διαφυλάσσειν, καὶ μὴ ὑπολαμβάνειν ὅτι κακόν.

10) VIII, 17. XII, 20 μηδὲν εἰκῇ. und häufiger.

*) VII, 53 κατὰ τὸν κοινὸν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις λόγον.

11) VI, 8. 19. 24.

12) XI, 1 — XI, 12. σφαῖρα ψυχῆς αὐτοειδής.

Seele zerspalten (διήρηται), unter die vernünftigen eine Seele vertheilt (μεμέρισται) (IX, 8). Die Vernunft und die Kunst der Vernunft sind ja sich und ihren Werken selbst genugsame Vermögen (δύναμεις); sie gehen aus von dem ihnen eigenthümlichen Princip und gehen auf das ihnen vorgesetzte Ziel; daher solche Handlungen Richtschnuren (κατορθώσεις) genannt werden, die Richtigkeit des Weges zu bezeichnen (V, 14). Nichts aber Dessen ist vom Menschen auszusagen, was dem Menschen als Menschen nicht eignet, und also ist auch der Endzweck davon nicht im Menschen gelegen, noch was den Endzweck erfüllt (τὸ συμπληρωτικόν), das Gute u. s. w. (V, 15). Das Geistige aber ist uns gemeinsam, und Dasjenige welches uns befiehlt, was zu thun und was nicht, — das gemeinsame Gesetz (IV, 4). Es wird auch als die königliche und gesetzgebende Vernunft bezeichnet, der jedoch die einlenkende (μεταθέσθαι), berichtigende und von (vorgefaßter) Meinung ablenkende hinzukommen soll (IV, 12), auf daß wir auf der Linie gerade, nicht verworren (μὴ διερριμμένον) uns bewegen (IV, 18). Daß das Schöne oder Gute durch sich selber schön und in sich selber beschlossen sei, nicht als Theil das Lob, oder die Lustempfindung oder anderweitigen Lohn in sich enthalte, kann ihm, dem Stoiker, nicht zweifelhaft sein [13]).

Antoninus, wie hoch er auch die Selbständigkeit der Vernunft als des Leitenden, stellt, erkennt doch ein noch Höheres, als darüber Waltendes, an. Allein die (vernünftige) Seele zwar wendet und bewegt sich selber (V, 19); in der Welt aber ist das Stärkste das Alles verwendende und Alles verwaltende: jedoch ehre auch das in Dir stärkste; es ist das jenem Verwandte (ὁμογενές) .. und Dein Leben wird auch von ihm durchwaltet (διοικεῖται) (V, 21). Alles wird in einander verflochten; das ist das heilige Band (σύνδεσις); und fast Nichts ist dem Anderen fremd . . . denn aus Allem Eine Welt, und Ein Gott durch Alles, und Eine Wesenheit, Ein Gesetz, die gemeinsame Vernunft aller vernunftfähigen Wesen, und Eine

13) IV, 20. vgl. 19. VII, 74. — VIII, 16 οὔτε χρήσιμον οὔτε ἀγαθὸν ἡδονή. Doch weiß Ant. hie und da Punkte der Annäherung an Epikur aufzufinden, wie IX, 41.

Wahrheit, — wenn Eine Vollendung (*τελειότης*) der demselben Geschlecht angehörigen und derselben Vernunft theilhaften Wesen (VII, 9); ich aber bin ein Glied des aus den Vernunftwesen bestehenden Systems (VII, 13). Das Folgende ergibt sich in angemessener Weise stets aus dem Vorangegangenen; denn nicht wie an einander geheftet findet Aufzählung statt, die nur durch Gewalt zusammengehalten würde, sondern vernunftmäßige Verknüpfung (*συνάφεια εὔλογος*) u. s. w. (IV, 45); überhaupt eine einige Harmonie (V, 8). Die Welt ist ein einiges lebendes Wesen ... Alles bei allem Werdenden mitwirkend ... wie ein Gespinst und Knäuel (*σύννησις καὶ συμμήρυσις*) (IV, 40). Mag nun der Gedanke (*διάνοια*) des Alls auf den Einzelnen gerichtet sein, so nimm an, was er anstrebt; oder hat er nur einmal gewirkt und ist das Uebrige (aus jenem einen Akte) erfolgt (*καὶ τί ἐν τίνι?*), als gewissermaßen aus einem Atom oder Untheilbaren: überhaupt, (waltet) Gottheit, so verhält sich Alles wohl; oder waltet das Ungefähr (*τὸ εἰκῇ*), so (wirke) doch Du nicht nach Ungefähr (IX, 28). Entweder fließt Alles aus einem geistigen Quell, wie es bei einem Körper sich ergibt, so darf der Theil nicht über das was über das Ganze verhängt wird, schmähen; oder Atome finden statt und nichts Weiteres, oder ein Mischtrank und Durcheinanderwerfen (*κυκεὼν καὶ σκεδασμός*): warum erschüttert Dich das? Da sagst Du dem Leitenden in Dir: Du bist gestorben u. s. w. (IX, 39). Und wiederum, entweder eine geordnete Welt, oder Mischtrank, zusammengewürfelt und doch Welt? — Kann aber in Dir eine (geordnete) Welt bestehen, im All aber Weltlosigkeit (*ἀκοσμία*)[14]? — Während nun Antoninus der Erforschung der letzten Gründe sich entschlägt, hält er den Glauben an die vorsehende und mit Weisheit

14) IV, 27. — IV, 10 *ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμός, ἢ ἕνωσις καὶ τάξις καὶ πρόνοια ... τί δὲ καὶ ταράσσομαι; ἥξει γὰρ ἐπ' ἐμὲ ὁ σκεδασμός, ὅ τι ἂν ποιῶ. εἰ δὲ θάτερά ἐστι, καὶ σέβω καὶ εὐσταθῶ, καὶ θαρρῶ τῷ διοικοῦντι.* XII, 14 *ἤτοι ἀνάγκη εἱμαρμένη καὶ ἀπαράβατος τάξις, ἢ πρόνοια ἱλάσιμος, ἢ φυρμὸς εἰκαιότητος ... κἂν παραφέρῃ σε ὁ κλύδων, παραφερέτω τὸ σαρκίδιον, τὸ πνευμάτιον, τἆλλα· τὸν γὰρ νοῦν οὐ παροίσει.* vgl. VII, 75. IX. 40. VI, 24.

waltende Gottheit fest. Aus der Menschenwelt abzuscheiden ist, wenn es Götter gibt, nicht furchtbar; werden sie ja Dich nicht dem Uebel Preis geben; sind sie aber nicht, oder kümmern sie sich nicht um das Menschliche: was verschlägt mir es da in Gott- und Vorsehung leerer Welt zu leben? Aber sie sind und tragen Sorge für das Menschliche u. s. w. (II, 11). Anton. will mit den Göttern leben und zwar indem er seine Seele zufrieden mit dem ihm Zugetheilten und das thuend zeigt, was der Dämon will, welchen Zeus einem Jeden als Vorsteher und Führer gegeben, — eine Partikel (*ἀπόσπασμα*) dessen selber, der der Geist und Begriff eines jeden ist (V, 27); und unerschütterlich will er bei aller rauhen und sanften Bewegung des Fleisches sein (V, 26). Der Geist des Ganzen ist mittheilbar (*κοινωνικός*). Er hat das Niedere des Höheren wegen geschaffen [15]) und das Höhere einander innig verbunden (*συνήρμοσεν*), zur Einstimmigkeit mit einander zusammengefügt (V, 30). Nicht nur strebe im Einklang zu sein mit der umgebenden Luft, sondern auch weise zu sein (*συμφρονεῖν*) mit dem Alles umfassenden Geistigen (*νοερόν*); denn nicht weniger ist das geistige Vermögen überall ausgegossen und durchwallt den der es anziehen will, — als das Luftartige den, der es einzuathmen vermag (VIII, 54). So wie die Sonne sich überall zu verbreiten scheint, jedoch nicht ausgegossen wird, vielmehr die Strahlen von der Ausbreitung, der Spannung benannt (*ἀκτῖνες, ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι*) und durch das ihnen entgegenkommende Feste getrennt (gebrochen) werden ...: so muß auch die Verbreitung des Denkens sein (*χύσις καὶ διαχύσις*), keineswegs Ausgießung, sondern Spannung (*τάσις*), so daß die begegnenden Hindernisse (*κωλύματα*) nicht gewaltsam eindringen (*ἐπέρεισιν ποιεῖσθαι*); noch auch niederstürzen, sondern zum stehen kommen (*ἵστασθαι*) und das es Aufnehmende erleuchten; denn was dasselbe nicht durchläßt, wird sich selber des Lichtes (*αὐγή*) berauben (VIII, 57). Eile zu Deinem Leitenden, dem des Ganzen und dem besondern (persönlichen) (IX, 22). — Das Gebiet der Vorsehungen von dem der Naturnothwendigkeit zu son-

15) XI, 18 *τὰ χείρονα τῶν κρειττόνων ἕνεκεν.*

dern, versucht Antoninus nicht; nur ist er überzeugt, daß von diesem Alles ausgehe. Das Gebiet der Götter, heißt es, ist erfüllt mit Vorsehung und das des Zufalls nicht ohne Natur, oder in engster Verbindung (σύγκλωσις καὶ ἐπιπλοκή) mit dem von der Vorsehung Verwalteten: Alles fließt von diesem; auch das Nothwendige kommt hinzu und ist der ganzen Welt zuträglich, deren Theil Du bist. . . . Das genüge Dir, sei stets Deine Ueberzeugung (δόγμα) (II, 3). Antoninus' Blick ist vorzugsweise auf das Geistige gerichtet; er verkennt jedoch nicht den Reiz (εὔχαρι) und das Anziehende, welches sich in den bloßen Naturschöpfungen darbietet. Hätte jemand, sagt er, Gefühl (πάθος) und tieferen Sinn (ἔννοια) von dem in dem Ganzen sich Ergebenden, so würde er fast Nichts von Dem was abgeleiteter Weise (κατ' ἐπακολούθησιν) erfolgt, ohne Lust zusammenfassen (διασυνίσθασθαι) (III, 2); und auch in dieser Beziehung redet er von einem andren Schauen (ὄψις), das nicht durch die Augen vermittelt werde (III, 15). Obgleich er hie und da die Welt der Dinge für nichts Weiteres als Anschauung oder Vorstellung zu halten scheinen könnte, so ist es ihm damit doch eben so wenig Ernst, wie er die Voraussetzung einer aus Atomen zusammengesetzten oder irgendwie sonst zufällig entstandenen Welt, unabhängig von Gott und Vorsehung, — einer ernsten Erwägung werth achtet. So sehr er aber aller nicht unmittelbar im sittlich intellektuellen Selbstbewußtsein gewährleisteten Theorie sich entschlagen will, so möchte er sich doch, wie wir sahen, die Wirksamkeit des göttlichen Geistes einigermaßen vorstellbar machen. Dieselbe Handlung des vernünftigen Wesens, sagt er, ist naturgemäß und vernunftgemäß (XII, 11), unterscheidet jedoch eine dreifache Rücksicht (τρεῖς σχέσεις): auf die umliegende (περικείμενον), auf die göttliche Ursache und auf die Mitlebenden (VIII, 27). Daß er den dritten, von den beiden anderen verschiedenen Gesichtspunkt nicht als eine besondere Kausalität betrachten konnte, versteht sich wohl von selbst. Nichts erweckt so sehr den Hochsinn (μεγαλοφροσύνη), heißt es, als Jegliches der Ereignisse des Lebens folgerecht und der Wahrheit nach würdigen (ἐλέγχειν) zu können . . . und zu erwägen, welchen Werth (ἀξία) es für das Ganze, welchen

für den Menschen, den Bürger des obersten Staats hat u. s. w. (III, 11). Unterschieden wird die Natur des Ganzen und die unsrige, und eingedenk sollen wir sein, wie die eine zur anderen sich verhalte (II, 9) und daß alles Vernunftfähige geschlechtsverwandt sei (III, 4). Aber die Wesenheit des Ganzen ist folgsam und wohlgeartet (εὐτρεπής); die sie durchwaltende Vernunft ohne allen Grund Uebles zu thun (VI, 1). Wenn daher gemahnt wird, willig der Klotho sich hinzugeben (IV, 34), und erinnert, daß der Verflechtung der Ursachen von Ewigkeit, auch unser Bestehn und Ergehn (σύμβασις) von jeher eingeflochten sei (X, 5): so nicht minder aufgefordert zu fortdauerndem Rückgange auf die Harmonie (im Weltall) (VI, 13), und zu der Erwägung, daß es nur ein Licht, eine Seele, eine geistige Seele (νοερὰ ψυχή) gebe (XII, 30), und daß uns nichts begegnen werde, was nicht der Natur des Alls gemäß sei *); Nichts was uns nöthige im Widerspruch mit unserem Gott und Dämon zu handeln (V, 10); und wiederum daß Jedem zuträglich sei, was zugleich seiner Beschaffenheit (κατασκευή) und Natur förderlich (VI, 44) **). Auch ergibt sich ja Alles was sich ergibt, der Gerechtigkeit nach . . . und wie von einem nach Würde Zutheilenden (IV, 10). Alles fügt sich mir, wie es Dir, o Welt, in rechter Weise fügsam ist, weder zu früh noch zu spät (IV, 23). Das Folgende erfolgt auf das Vorangegangene in angemessener Weise (οἰκείως), denn es ist nicht eine genaue, nur nach Zwang erfolgende Zuzählung, sondern eine vernunftgemäße Verknüpfung (συνάφεια) . . ., und zeigt eine bewunderungswerthe Zusammengehörigkeit (IV, 45); durchweg eine Harmonie (V, 8). Schreite daher fort auf geradem Wege, der Natur folgend, der eignen und der gemeisamen (V, 3), bis Du fallend zur Ruhe gehen wirst (V, 4); will ja die Philosophie

---

*) VI, 45 ὅσαα ἑκάστῳ συμβαίνει, ταῦτα τῷ ὅλῳ συμφέρει. vgl. VII, 5. X, 6.

**) VII, 55 πρακτέον ἑκάστῳ τὸ ἑξῆς τῇ παρασκευῇ· X, 20 συμφέρει ἑκάστῳ, ὃ φέρει ἑκάστῳ ἡ τῶν ὅλων φύσις. vgl. 21. IX, 42. οὐκ ἀρκεῖ . . ὅτι κατὰ φύσιν τὴν σήν τι ἔπραξας, ἀλλὰ τούτου μισθὸν ζητεῖς, ὡς εἰ ὁ ὀφθαλμὸς ἀμοιβὴν ἀπῄτει, ὅτι βλέπει κτλ.

Dasselbe was Deine Natur (V, 9). Beherzige oft die Verknüpfung aller Dinge in der Welt und ihr Verhältniß zu einander; denn gewisser Maßen ist Alles mit einander verflochten und insofern einander befreundet (VI, 38 vgl. 37). Wir arbeiten Alle an einem Werke (ἀποτέλεσμα) zusammen, die einen wissentlich und folgerecht, die anderen ohne zu wissen; wie auch die Schlafenden Heraklit, glaube ich, Arbeiter und Helfer Dessen nennt, was in der Welt geschieht (VI, 42). Wir Menschen sollen von dem Vorhandenen das Geeignetste auswählen und uns erinnern, wie es gesucht werden würde, wenn es nicht vorhanden wäre (VII, 27). Jede Natur genügt sich selber auf richtiger Bahn, und die vernünftige wandelt auf dieser, wenn sie in den Vorstellungen weder dem Falschen noch Unklaren (ἀδήλῳ) zustimmt u. s. w. (VIII, 7). Der Cylinder vermag nicht überall eine ihm eigenthümliche Bewegung zu verfolgen, noch auch das Wasser oder Feuer, oder was sonst von der Natur oder der vernunftlosen Seele gelenkt wird; denn Vieles hindert und tritt entgegen: Geist und Vernunft aber vermag durch alles ihm Entgegentretende so fortzuschreiten, wie es darauf angelegt ist und wie es will u. s. w. (X, 33). So unterscheidet Antoninus also zwei von einander verschiedene, wiewohl in einander verflochtene Weltordnungen, die niedere physische und die höhere geistig sittliche. Demzufolge hätte er auch eine zwiefache Kausalität annehmen müssen. Auf die Weise eröffnete sich auch ihm die Möglichkeit, die Ueberzeugung von der Freiheit der Selbstbestimmung mit der von der Nothwendigkeit der Naturkausalität einigermaßen zu einigen. Daß er diese Möglichkeit weiter als der Determinismus der übrigen Stoa verfolgt haben werde, haben wir nicht Grund anzunehmen.

4. Wenn Antoninus stets von neuem mahnt, der Natur zu folgen, so ist er dabei doch zugleich ihrer Abhängigkeit von der göttlichen Wesenheit eingedenk, die er als Götter zu bezeichnen pflegt, ohne auch hier auf nähere Bestimmungen einzugehn. Auch die Natur des Sünders ist uns stammverwandt, des Geistes und der göttlichen Abkunft theilhaft (II, 1), und die vernunftfähigen Wesen sind für einander geboren (IV, 1), — der Gott getragene (θεοφόρητος) zugleich von Gott und dazu von eigner Ueberzeugung (γνώμη) ge-

tragen (XII, 23). Ist aber das Denkende und die Vernunft uns gemeinsam, daher eine gemeinsame Vernunft und ein gemeinsames Gesetz, so muß es auf einen andern Grund als den der Erde, des Wassers u. s. w. zurückgeführt werden (IV, 4). Der wahre Mann ist daher ein Priester und Gehülfe der Götter (III, 4); er soll Ueberzeugungen (δόγματα) bereit haben das Göttliche und Menschliche zu erkennen (III, 13); er soll nur einfach und des freien Menschen würdig beten, (nicht um irdische Güter) (V, 7), alles Seinige den Göttern von ganzer Seele anheimstellend (IV, 31), bei allem die Götter anrufend (VI, 23), fromm ohne Aberglauben (δεισιδαιμονία) (VI, 31), und eingedenk daß Alles von dort ausgeht, von jenem gemeinsamen Herrscher, sei es unmittelbar (ὁρμήσαντα) oder mittelbar (κατ' ἐπακολούθησιν) (VI, 36)*). Die Menschen sind von Natur befreundet unter einander und die Götter in jeder Weise ihnen hülfreich durch Träume, Orakel, in Dem nämlich worin sich (die Menschen) unter einander streiten (IX, 27). Aber wie sehr Anton. auch das Gebiet der Theorie beschränkt und wie willig er das Nichtwissen über die wichtigsten Gegenstände anerkennt, — die Frömmigkeit soll auf dem eignen Urtheile (ἰδικὴ κρίσις), dem Begriff (λελογισμένως) und der Fähigkeit zu überzeugen ausschließlich beruhen. Die Christen beschuldigt er, ächt stoisch, nur der nackten Verordnung (ψιλὴ παράταξις) zu folgen und tragischer Künste zur Ueberredung sich zu bedienen (XI, 3). Nichts desto weniger soll der Mensch zur Heiligkeit und Gottesverehrung, gleichwie zur Gerechtigkeit, bereitet (geschaffen, κατεσκεύασται) sein (XI, 20).

5. Auch das Nichtwissen um die Seele und ihre Schicksale macht ihm keine Sorge. Wie die Erde, meint er, die seit so vielen Aeonen begrabener Körper umfaßt (χωρεῖ), so werden die Seelen in die Luft versetzt und auf einige Zeit dort bleibend, übergehen, — ausgegossen und daran geknüpft, in die samende Vernunft des Alls aufgenommen, und so den Mitbewohnenden gewisser Maßen Raum bereiten (IV, 21). Oder mag auch der Tod eine Zerstreuung

*) vgl. VII, 75.

(der einzelnen Bestandtheile, σκεδασμός), oder Entleerung, oder ein Verlöschen, oder Umstellung (μετάστασις) oder Auflösung in Atome sein (VII, 32). Bedenkst Du daß Du abzuscheiden lebst, so ist Dir verstattet hier zu leben. Ich bin Rauch und gehe davon (V, 29). Wie das Herrschende seiner sich bedient, darauf beruht Alles. Alles Uebrige, sei es gewählt oder nicht, ist todt und Dunst (XII, 33) *). Wer den Tod fürchtet, fürchtet entweder Abwesenheit des Bewußtseins (ἀναισθησία) oder ein andres Bewußtsein; wenn ersteres, so wirst Du keines Uebels mehr inne; erhältst Du ein andres Bewußtsein, so wirst Du ein andres lebendes Wesen werden und zu leben nicht aufhören (VIII, 58). Verachte den Tod nicht, sondern freue Dich dessen als eines Solchen was die Natur will (IX, 3); und genug ist des kummervollen Lebens: nur werde in Bezug auf die Götter einfacher und besser; gleich ist es ja drei Hundert Jahre, oder drei mal so viele erfahren zu haben (ἱστορῆσαι) (IX, 37). Und kein Uebel ist es aus dem Leben zu scheiden (II, 11. 16); weiß man ja nicht, ob bei Verlängerung des Lebens die Denkkraft (διάνοια) noch genügend sein werde zum Verständniß der Dinge und zur Erkenntniß der auf die Erfahrung des Göttlichen und Menschlichen gerichteten Erkenntniß (III, 1) **) Leben und Tod und so fort ist ja überhaupt weder Gutes noch Böses (II, 11).

6. Was aber vermögen die Uebel und das Böse gegen das Vermögen, den Sinn (διάνοια) rein, der Vernunft mächtig (φρενήρης), besonnen und gerecht zu erhalten; wie wenn jemand an einer durchsichtigen und süßen Quelle stehend, ihrer fluchen wollte, während sie nicht aufhört trinkbares Wasser hervorzustrudeln; möchte man auch Schmutz und Koth hineinwerfen, aufs schnellste wird sie es zerstreuen und auflösen. Und diese stets zuströmende Quelle wirst Du besitzen: wachse nur stündlich in der Freiheit (VIII, 51). Werde denn gut, so lange Du lebst, so lange es verstattet ist (IV, 17). Du siehst, wie Weniges es ist, dessen mächtig, man

*) vgl. VII, 27.
**) vgl. oben II, 12.

ein wohl verlaufendes (εὐροῦν) und gottähnliches Leben zu führen vermag (II, 5). Die im Leben den Geschäften unterliegenden haben kein Ziel, nach welchem sie jeden Trieb und überhaupt jede Vorstellung regeln (II, 7). Nichts Kümmerlicheres als Alles im Kreise umhergehend, auch das unter der Erde Verborgene auszuspähen und Das in der Seele des Nächsten, . . . ohne inne zu werden, daß es genüge mit dem inneren Dämon zu sein und ihm richtig zu dienen, d. h. frei von Leidenschaft, Unbesonnenheit und Unzufriedenheit mit dem was durch Götter und Menschen geschieht; denn was von Göttern kommt, ist ihrer Tugend wegen ehrwürdig, was von Menschen, durch Geschlechtsverwandtschaft befreundet (II, 13). Unzufriedenheit mit Dem was etwa sich ergibt, ist Abfall von der Natur, von welcher ihres Theils die Naturen jegliches Uebrigen umfaßt werden (II, 16). Gerade aufrecht soll der Mensch stehn, nicht erst durch Hülfe von Außen aufgerichtet (III, 5); jedoch ist umzusetzen (μετατίθεσθαι) und dem Verbessernden folgen, gleichfalls die Sache des Freien (VIII, 16). Auch die Vorstellung des ganzen Lebens soll nicht zusammengefaßt . . , vielmehr Jegliches des Gegenwärtigen, ohne um das Zukünftige zu sorgen, im Einzelnen erwogen werden (VIII, 36); kann ja das vernünftige Wesen jedes Hinderniß sich zum Stoffe Dessen bereiten, was es anstrebt (ib. 35). Sei eingedenk daß das Leitende unbesiegbar bleibt, wenn es auf sich selber gerichtet, mit sich selber sich genügt . . . darum ist der von Leidenschaften freie Sinn (διάνοια) eine (unüberwindliche) Burg (VIII, 48); nur muß der Sinn rein und des Geistes mächtig (φρηνήρης) beharren (VIII, 51) *). Gedenke aber daß Du ohne Tugend und ohne was von ihr abhängt, in das Theilweise Dich verläufst und in ihrer Theilung (Sonderung) zum Ueberdruß (καταφρόνησις) gelangst (XI, 2). Setze auch nicht Deine Wohlfahrt (εὐμοιρία) auf die Seelen Anderer (II, 6); hilf Dir selber (III, 14). Auch zur frommen Pflege (σέβου) des überlegenden Denkens (ὑποληπτικὴ δύναμις) wird

*) VII, 42 εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφου: Aehnlich X, 34 τῷ δεδηγμένῳ ὑπὸ τῶν ἀληθῶν δυγματῶν ἀρκεῖ καὶ τὸ βραχύτατον κτλ.

verpflichtet, damit das leitende Vermögen, die Vernunft, der Natur und der Bestimmung des vernünftigen Wesens treu bleibe (III, 9. vgl. 8).

7. Vor Allem liegt dem Kaiser, und vielleicht mehr als irgend einem anderen Stoiker, die Sorge für das Wohl der Mitmenschen am Herzen. Daher die wiederholte Hervorhebung, daß wir mit ihnen als bevorzugten Kindern des Zeus, aufs engste verbunden sind, daß das vernünftige Wesen zugleich ein für bürgerliche Gemeinschaft bestimmtes (*νοερὸν πολιτικὸν ζῷον*) ist [18]), und wie wenig es unfreiwillig handelt, eben so wenig ein von der Gemeinschaft abgelöstes sei (III, 5). Gleichwie wem die Welt entfremdet ist, wer das in ihr Seiende nicht kennt, so ist nicht weniger ein Fremdling wer das Geschehende nicht kennt, wer die bürgerliche Gemeinschaft (*πολιτικὸς λόγος*) flieht u. s. w. (IV, 29), und nicht für das Gemeinwesen (*κοινωνικῶς*) handelt (V, 6) *). An Einem, sagt Antoninus, habe Freude und beruhe in ihm: von einer der Gemeinsamkeit gewidmeten Handlung zu einer anderen, eingedenk Gottes, überzugehn (VI, 7). Wie ein Zweig, wenn von dem zusammengehörigen abgehauen, auch von dem ganzen Gewächs gesondert sein wird, so ist der Mensch, wenn von einem anderen getrennt, von der ganzen Gemeinschaft getrennt (XI, 8). Verehre die Götter, rette die Menschen. Kurz ist das Leben, — die einige Frucht des irdischen Lebens, heilige Gesinnung und auf die Gemeinschaft gerichteten Handlungen [19]); zur Gemeinschaft sind wir geboren [20]). So weit den

---

18) III, 7. IX, 9 *ὅσα κοινοῦ τινὸς μετέχει, πρὸς τὸ ὁμογενὲς σπεύδει* — zunächst in Bezug auf die *λογικὰ ζῷα* ausgeführt (vgl. XI, 9.) Doch auch *ἐπὶ τῶν κρειττόνων, καὶ ἐκ διεστηκότων τρόπον τινὰ ἕνωσις ὑπέστη, οἷα ἐπὶ τῶν ἄστρων.* — X, 2 *τὸ λογικὸν εὐθὺς καὶ πολιτικόν.* VII, 55 *τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι.* XI, 11 *ἄνθρωπος τεταγμένος πρὸς τὸ κοινῇ συμφέρον.*

*) IX, 23 *ὥσπερ αὐτὸς σὺ πολιτικοῦ συστήματος συμπληρωτικὸς εἶ, οὕτως καὶ πᾶσα πρᾶξίς σου συμπληρωτικὴ ἔστω ζωῆς πολιτκῆς.* IV, 29 *φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον.* — II, 5 die *φιλαυτία* verworfen.

19) VI, 30. vgl. V, 1. 33 IX, 1 *ὁ ἀδικῶν ἀσεβεῖ.*

20) V, 16. vgl. VII, 55. 72.

Menschen wohl zu thun ist und sie zu dulden sind; sind sie ja die uns verwandtesten Wesen. So weit sie aber (lediglich) auf ihre eigenen Angelegenheiten Bedacht nehmen, wird der Mensch zu einem Gleichgültigen, nicht weniger als die Sonne, der Wind, oder das Thier u. s. w. (V, 20). Die Freudigkeit (εὐφροσύνη) besteht darin, das dem Menschen Eigenthümliche zu thun, und ihm eigenthümlich ist Wohlwollen (εὔνοια) zu seinem Stammgenossen (ὁμόφυλοι) u. s. w.; und das ächte Wohlwollen ist unüberwindlich [21]). Handle ich, so geschieht es, dem Menschen wohlzuthun. Begegnet mir Etwas? so nehme ich es hin, auf die Götter es zurückführend und auf die Quelle, woraus alles Werdende gewoben wird (συμμηρύεται) (VIII, 23). Zur Heiligkeit und Gottesverehrung ist der Mensch geboren, nicht weniger als zur Gerechtigkeit; denn auch diese gehört zur Verträglichkeit (εὐκοινωνησία), und sie geht voran den gerechten Werken (πρεσβυτέρα) [22]). Nichts aber erfreut so sehr als Aehnlichkeit der Tugenden in den Sitten der Zusammenlebenden (VI, 48); und schäme Dich der Hülfe Anderer nicht (VII, 7); was ich durch mich oder mit einem Anderen thue, muß nur auf das gemeisam Nützliche und das Anständige (εὐάρμοστον) gerichtet sein (VII, 5). Nennst Du Dich blos Theil des Systems der vernünftigen Wesen, so liebst Du die Menschen noch nicht von Herzen und so erfreut Dich noch nicht ergreifend das Wohlthun; anders, wenn ein Glied desselben (VII, 13); und dazu gehört auch die Fehlenden zu lieben [23]). Der Gesetzlose ist ein Ausreißer (aus der menschlichen Gesellschaft), und die Gerechtigkeit der menschlichen Natur so nothwendig, daß in dieser keine besondere Tugend angelegt ist der Ungerechtigkeit zu wehren, wie die Enthaltsamkeit den Ausschweifungen des Lusttriebes zu begegnen

21) VIII, 26 — εὐμένεια IX, 11. XI, 9 εὐμενὴς καὶ εὔνους XI, 11 — XI, 9 πρᾳότης — ib. 18 τὸ εὐμενὲς ἀνίκητον, ἐὰν γνήσιον ᾖ.

22) XII, 20. — XI, 10 ἀπὸ δὲ δικαιοσύνης αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ ὑφίστανται.

23) VII, 22. 26. 62. 71. II, 6 u. anderw.

bestimmt ist[24]). Halte die Lehren bereit, um das Göttliche und Menschliche zu erkennen und Jegliches, auch das Geringste, ihnen gemäß zu thun, eingedenk ihrer Zusammengehörigkeit mit einander; denn nichts Menschliches wirst Du ohne Zurückführung auf das Göttliche wohl vollbringen, noch umgekehrt (III, 15). Sei mit Gerechtigkeit getränkt bis zum Boden (III, 4). Schon in dem Blicke der Liebenden erkennt der Geliebte Alles (XI, 15). — Von Menschenliebe, wie nur irgend einer der vorangegangenen Stoiker, durchdrungen, verkennt der Kaiser doch nicht die Pflichten gegen den konkreten Staat und spricht sich nicht blos über Gesetzlichkeit im Allgemeinen und in Beziehung auf die göttliche Weltordnung (*νομίστι*) — (VII, 31), sondern als Römer aus. Man soll seinen sittlichen Verpflichtungen als Mann des Berufs und als Römer inne sein, und auch nicht das Leben am Hofe schmähen; stets bietet das Gegenwärtige Stoff zu vernunftmäßiger und göttlicher Tugend dar[25]). In die besonderen Zustände und Bedürfnisse des Staates geht er nicht ein, warnt auf den Staat Plato's zu hoffen, will zufrieden sein, wenn nur geringer Fortschritt statt findet und schon das für ein nicht Weniges halten (IX, 29). Die bürgerliche Freiheit war unwiederbringlich verloren und sie damals herzustellen wäre ein thörichter Versuch gewesen; um so fester mußte man sich an die innere sittliche Freiheit halten, wenn man auch kaum die Hoffnung hegen mochte, durch sie im Laufe der Zeiten die äußere oder bürgerliche wieder erringen zu können. Wenn Antonin sagt, Du wirst ohne etwas Anderes zu erwarten noch zu scheuen, mit der Dir einwohnenden naturgemäßen Energie und der heroischen Wahrhaftigkeit Dir genügen lassen, so bezieht er letztere doch nicht ausschließlich auf das unbestechliche innere Bewußtsein, sondern zugleich auf

---

24) X, 25 *ὁ παρανομῶν δραπέτης*. VIII, 39 *δικαιοσύνης κατεξαναστικὴν ἀρετὴν οὐχ ὁρῶ ἐν τῇ τοῦ λόγικοῦ ζῳοῦ κατασκεύῃ· ἡδονῆς δὲ ὁρῶ, τὴν ἐγκράτειαν.*

25) II, 5. — VIII, 9. — IV, 32. VIII, 3. Jedoch VIII, 32 *συντιθέναι δεῖ τὸν βίον κατὰ μίαν πρᾶξιν.*

Worte und Aeußerungen [26]). In ersterer Beziehung sagt er, wenn das Bewußtsein zu fehlen (das Innewerden der Sünde) verloren ginge, welcher Grund wäre da noch zu leben? (VII, 24). Er beschränkt die Reue auf die Sünde (VIII, 10) und mahnt, um letzterer vorzubeugen, zur Scham und Selbstachtung [27]). Eine ausgeführte Pflichten- oder Tugendlehre dürfen wir bei Antoninus ebenso wenig als bei seinen nächsten Vorgängern erwarten. Er zählt auf, wodurch die menschliche Seele sich schände (*ὑβρίζει*), wie Abfall von der Natur durch Unzufriedenheit mit den Erlebnissen, Abkehr von dem Menschen,—durch Zornmuth u. dgl.—, Ueberwältigung durch Lust oder Unlustgefühle (*πόνος*), Unwahrheit, zwecklose und unzusammenhängende Thätigkeit (II, 16); oder hebt die Mittel hervor zu verständiger Betrachtung der von Anderen erlittenen Unbille (IX, 42); oder noch ausführlicher zu milder Erwägung der Handlungen Anderer, eingedenk, daß jede Seele wider Willen wie der Wahrheit, so auch der Fähigkeit entbehre, Anderen nach Gebür (*κατ' ἀξίαν*) zu begegnen (XI, 18). In ähnlicher Weise gibt er vier zur Sicherung der leitenden Vernunft zu beachtende Wendungen an: sich Rechenschaft zu geben von den Vorstellungen (*φαντάσματα*), die nicht nothwendig und von denen welche die Gemeinschaft auflösten, oder nicht der Ausdruck der innersten Ueberzeugung (*ἀφ' ἑαυτοῦ*) seien, oder wodurch der göttliche Theil dem werthlosen und sterblichen, dem des Körpers und dessen grobsinnlichen Lustempfindungen unterliege (XI, 19). Solche Gedanken zeichnet er auf, wie sie sich ihm eben darbieten, ohne richtige Gliederung und Abfolge sonderlich sich angelegen sein zu lassen. Aehnlich mahnt er, Dreierlei immer zur Hand zu haben (*πρόχειρα*): bei dem was Du thust; ob es nicht aufs Gerathewohl oder anderswie geschehe als die Gerechtigkeit selber es bewirkt haben würde, und daß bei dem von Außen sich Ereignenden, möge es zufällig oder der Vorsehung gemäß erfolgen, man weder dem Zufälligen

26) III, 12 *τῇ ὧν λέγεις καὶ φθέγγῃ, ἡρωϊκῇ ἀληθείᾳ ἀρκούμενος.* II, 16 *ἐπιπλάστως ἢ ἀναλήθως τι ποιεῖν ἢ λέγειν.* vgl. VIII, 30. VI, 21. VII, 15 u. anderw.

27) VI, 16. — VII, 31 *φαιδρύνου σεαυτὸν ἁπλότητι καὶ αἰδοῖ κτλ.*

zürnen, noch der Vorsehung Vorwürfe machen dürfe. Zweitens sei bei Jeglichem zu betrachten, wie es von dem Samen bis zur Beseelung und von der Beseelung bis zur Entseelung sich verhalte, woraus immer die Zusammensetzung und worin immer die Auflösung erfolgen möge. Drittens, wenn plötzlich in die Luft erhoben, Du die menschlichen Dinge betrachtetest und sähest was immer umherwohnen möge von Luft und Aetherwesen, Du eingedenk seiest, daß wie hoch Du auch erhoben sein mögtest, Du doch immer Dasselbe erblicken werdest, das Gleichartige und Kurzdauernde. Wo bleibt da der Stolz (τῦφος)? (XII, 24)[28]. Unmittelbar vorher (XII, 23) geht die Betrachtung, daß so wenig wie der Anfang oder das Ende einer Lebensthätigkeit (ἐνέργεια) ein Uebel sein könne, ebenso wenig der Tod, der ja nichts Böses, sondern schön vielmehr und rechtzeitig erfolge, da bei allem Wechsel der Theile der bleibenden Welt Alles rechtzeitig und zuträglich erfolge. So der Gottgetragene (θεοφόρητος), der in gleicher Weise von Gott und von der Vernunft (γνώμη) getragene. — Die zuversichtliche Ueberzeugung, daß alle Fügungen und Schicksale wie der Welt, so auch uns zum Heil gereichen müßten, verläugnet sich ebenso wenig bei Antoninus wie bei Epiktet; nur darf man wohl sagen, daß sie bei letzterem mit größerer Gefühlswärme und mit der Frömmigkeit hervortritt, die das lebendige Bewußtsein mit sich führt, dem Willen des vollkommen heiligen Wesens unbedingt sich zu fügen. Zwar die Heiligkeit der Gottheit und die Verpflichtung der Menschen sich selber zu heiligen, wird auch von Antoninus bestimmt genug ausgesprochen; aber schon seine Scheu dem Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens näher zu treten und überhaupt zwischen den verschiedenen Denkbarkeiten des letzten Grundes der Welt sich zu entscheiden, führt ihn zu einer halb skeptischen Weltbetrachtung. Nur Eins steht ihm fest: die unbedingte Sicherheit und Gewißheit der Normen unseres sittlichen Bewußtseins. Wir erkennen an, daß

---

28) Diese allerdings dunkle Stelle scheint mir hier, wie mehrfach, durch die Gelehrsamkeit der Ausleger mehr verdunkelt als aufgehellt zu werden.

das schon Viel, sehr Viel ist. Aber fehlt ihm nicht dennoch ein Stützpunkt, um zu völliger Ruhe und Befriedigung zu gelangen? Hätte nicht die weitere begriffliche Entwicklung über die blos denkbaren, im Grund auch nicht eigentlich denkbaren, verschiedenen scheinbar möglichen Annahmen von den Urgründen, hinausführen müssen? Wir sollen festhalten an der unerschütterlichen Ueberzeugung von der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes, auch wenn wir Entstehung der Welt aus irgend einem Ohngefähr für denkbar halten; und doch soll das Sittengesetz mit dem Vernunftgesetz zusammenfallen? Aber Antoninus, der gleich wie sein Vorgänger, überzeugt ist, daß die Seele gegen ihren Willen der Wahrheit nicht beraubt werde (S. 614. 647), hat in der That einen solchen Widerspruch der Vernunft in und mit sich selber, nicht für denkbar gehalten, sondern nur scharf hervorheben wollen, daß unser Wissen über unser sittliches Bewußtsein nicht hinausreiche. Dennoch sieht er sich gedrungen über die Gottheit in einer weit jene Grenze überschreitenden Weise sich auszusprechen, nicht nur indem er der Gottheit wiederholt als positives Prädicat die Heiligkeit beilegt und damit den tieferen, über das menschliche Bewußtsein hinausreichenden Grund des Begriffs der Heiligkeit anerkennt, sondern indem er auch ein allwissendes Schauen Gottes lehrt, welcher alles Leitende (alle vernünftigen Wesen) frei von allem stofflichen Gefäße, von Rinde und Absatz (καθάρματα) erblicke und lediglich mit dem geistigen Auge (τῷ νοερῷ) das berühre, was von ihm, von Gott selber, in jenes Leitende hinein geträufelt und jenem zugeführt sei (XII, 2). Es knüpft sich daran die Mahnung, sich selber zu gewöhnen, sein eignes Ich ohne alle Zuthat und Hülle zu schauen. Aus Scheu durch Wissenwollen über die Grenzen des lediglich sittlichen Bewußtseins hinaufgeleitet zu werden, wird er unwillkürlich über dieselbe hinausgeführt. Er spricht sich daher vom Gottesbewußtsein minder warm und innig aus als Epiktet, obgleich er im Gefühle nicht minder davon durchdrungen ist.

Dagegen kommt die Menschenliebe bei Antoninus zu freierem Erguß, da er nicht zu besorgen hatte durch Aeußerungen darüber in das Gebiet der Theorien geleitet zu werden. Neben der

eindringlichen Befürwortung der allgemeinen Menschenliebe, durch Hervorhebung des gemeinsamen göttlichen Ursprungs des Menschengeschlechts, des ihm angeborenen Adels und Berufs, waren die engeren Bänder der Gemeinschaft durch Volksstamm, Staat und Familie nicht gänzlich außer Acht gelassen. Früher scheint er durch Severus, wahrscheinlich den peripatetischen Philosophen, der nach anderweitiger Angabe mit dem Kaiser in Verbindung gestanden hatte, veranlaßt, für Reform der Verfassung, die nach Gleichheit des Rechts verwaltet werde, geschwärmt zu haben [29]). Auch der persönliche Beruf der Individuen und die Verpflichtung je nach Maßgabe der verliehenen Kräfte für ihn sich auszubilden, kommt zu bestimmterer Anerkennung. Aber die Scheu irgendwie in theoretische Untersuchungen, nicht blos über das in der Erde Verborgene (τὰ νέρθεν γᾶς, II. 12), einzugehn, und seine Geringschätzung des Bücherstudiums (II, 2), verhindern ihn auch hier zu irgend erheblichen Erörterungen zu gelangen. Das Eigenthümliche des Guten zu lieben und den Fügungen freundlich entgegenzugehn (ἀσπάζεσθαι), hält er für hinreichend die Reinheit der Gesinnung zu bewahren (III, 16), und für leicht, jede lästige Vorstellung abzuwehren (V, 2), überzeugt, daß wir zu Dem von der Natur bestimmt sind, was ganz auf uns beruht (V, 51); er ist durchdrungen davon, daß nicht in leidentlichem Verhalten (ἐν πείσει) sondern in der Energie das Gute und die Tugend bestehe [30]), hält aber die Dinge für so umhüllt (ἐν ἐγκαλύψει), daß manche Philosophen sie für unergreifbar und die Stoiker selber für schwer ergreifbar (δυσκατάληπτα) gehalten hätten, und alle unsere Zustimmung für wandelbar (μεταπτώτη); fast möchte er sagen, daß in der Prüfung der Sitten der Zeitgenossen, kaum irgend jemand sich selber erträglich erscheine; durch Gedanken (διατριβῇ) darüber soll man sich jedoch den Sinn nicht trüben (ἀσχάλλειν) lassen, und dabei sich beruhigen, daß uns nichts begegne, was nicht der Natur

---

29) Weiteres ersehen wir nicht aus der augenscheinlich verderbten Stelle I, 14. ib. Interprett.

30) IX, 16: VI, 51.

des Ganzen entspreche, und daß es uns frei stehe, Nichts zu thun was unserem Gott und Dämon widerspreche (V, 10). Jedoch beklagt er daß Unkunde (ἄγνοια) und Selbstgefälligkeit (ἀρέσκεια) stärker als die Vernunft seien (V, 18); die Seele von Vorstellungen getränkt werde (V, 16). Hätte er nun nicht sich angeregt finden sollen, über die für sich noch wenig ausreichenden Sprüchen, wie, wolle nur Du selber in Allem, was Du thust, Dir selber gut sein (VII, 58) u. dgl. hinaus, — zu fruchtbareren, wenn auch zunächst auf unser sittliches Wollen und Handeln bezüglichen Lehren überzugehn? Die Nothwendigkeit seine inneren Zustände, physiologisch, pathologisch und dialektisch ins Auge zu fassen, erkennt er an (VIII, 13) und entlehnt gelegentlich dem Theophrast die Behauptung, daß die Sünden der Begierde schwerer wögen als die des Zorns (II, 10), berührt auch die pythagorische Anwendung der Zahlenlehre auf Ethik [81]); aber weder zu Erörterungen über die Wurzeln des Bösen im Menschen, noch zu eingehender Betrachtung über die Tugenden und Pflichten, gelangt er; noch mehr Scheu trägt er über logische oder metaphysische Fragen sich auszusprechen; in sie einzugehn würde er nicht haben vermeiden können, hätte er die rein ethischen tiefer und umfassender durchdacht. Namentlich hätte er mit dem Tode nicht so leichthin sich abfinden können. Wirst Du einst, o Seele, gut, einfach, eine einige und nackt (ohne alle Umkleidung) sein? wirst Du einst inbrünstig liebenden Sinnes Dich erfreuen, einst in voller Genüge, nichts begehrend und ohne alles weitere Verlangen sein? — in solchen und ähnlichen Worten spricht Antoninus die Sehnsucht nach einem vollkommneren als irdischen Zustande und nach fortschreitender Vervollkommnung aus, und verheißt dieser Sehnsucht Erfüllung (X, 1), wagt aber nicht den Gedanken weiter zu verfolgen.

Wie wenig Werth er auch auf Bücherwissen legt, doch ist er ganz wohl nicht blos in der philosophischen, sondern auch anderweitigen Literatur bewandert gewesen; von der dramatischen weiß

---

81) VI, 26 μέμνησο ὅτι πᾶν καθῆκον ἐξ ἀριθμῶν τινῶν συμπληροῦται.

er schwerlich blos von Hörensagen, unterscheidet die alte, mittlere und neue Komödie, und sucht auch in ihr Versittlichung der Gesinnung (XI, 6). Doch hält er es für ein Glück in Rhetorik und Poetik nicht weiter vorgedrungen zu sein, — in der Besorgniß, an solchen Studien vielleicht haften geblieben zu sein, wenn er mit Leichtigkeit in ihnen Fortschritte gemacht hätte [32]). In der Einleitung, dem ersten Buche seiner Selbstbetrachtungen, spricht Antoninus über seine Aeltern, seinen Großvater (Annius Verus), seinen nicht weiter bekannten Bruder, seinen Adoptivvater Antoninus Pius, und seine Vormünder und Lehrer, mit fast überschwänglicher Liebe und Dankbarkeit sich aus, und in weniger einfacher Sprache als wie sie sonst bei ihm sich findet, und selbst seine Gemahlin (Annia Faustina) wird mit unverdientem Lobe erwähnt. Vor Allem aber wird der Schutz der Götter gepriesen, der ihn vor leiblichen und sittlichen Uebeln bewahrt habe. Unter seinen Lehrern scheinen Rustikus, Apollonius und Maximus den dauernsten Einfluß auf ihn geübt zu haben; vorzüglich Rustikus, der ihn mit den Lehren des Epiktet näher bekannt gemacht hatte. Apollonius war stoischer, Maximus platonischer Philosoph [33]). Auch des Sextus, Enkels des chäronensischen Plutarchs, und selbst des Rhetors Fronto erwähnt er mit dankbarer Anerkennung [34]). Von stoischer Härte war Nichts in ihm, von Einseitigkeit wenig. Eher hatte er gegen zu große Weichheit der Empfindungen und gegen Mangel an Schärfe der Gedanken anzukämpfen [35]).

32) I, 16. vgl. 7.

33) I, 7. 8. 12. 15. vgl. 17.

34) I, 9. 11.

35) Näheres über Antoninus' Lebensschicksale, Regierung und Charakter siehe in Ed. Zellers mir jetzt erst zu Gesicht gekommenen Vorträgen und Abhandlungen, S. 82 ff.

Bonn, Druck von Carl Georgi.

